匡亚明 主编

中国思想家评传丛书

嵇康评传

童强 著

南京大学出版社

Critical Biography Series of Chinese Thinkers

A CRITICAL BIOGRAPHY OF
JI KANG

Tong Qiang



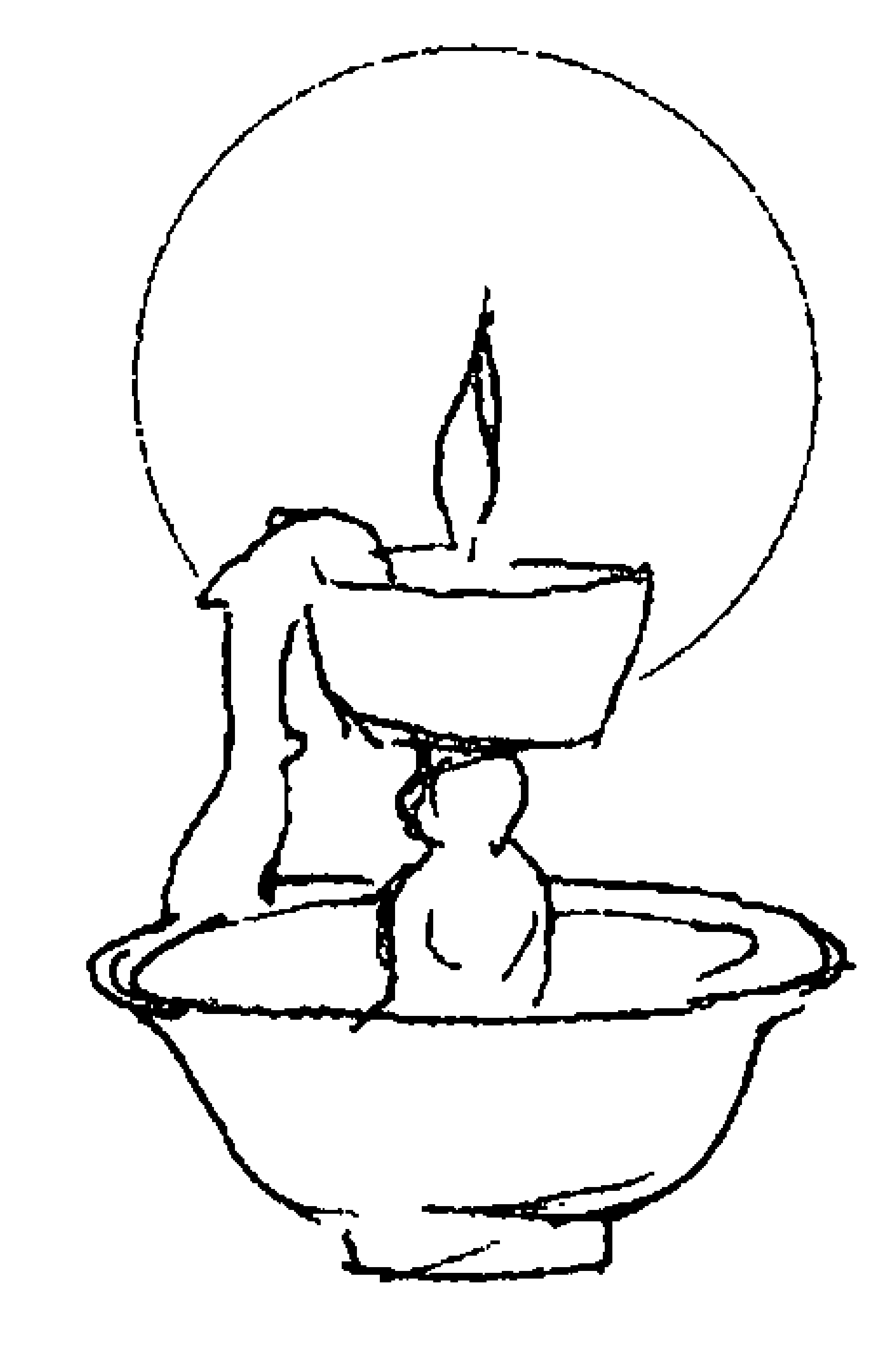
Nanjing University Press

ISBN 7-305-04558-6



ISBN 7-305-04558-6/B · 352

定价：38.00元



匡亚明 主编 中国思想家评传丛书

嵇康评传

童强 著

南京大学中国思想家研究中心

南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

嵇康评传 / 童强著. —南京:南京大学出版社,
2006.4
(中国思想家评传丛书 / 匡亚明主编)
ISBN 7-305-04558-6

Ⅰ.嵇... Ⅱ.童... Ⅲ.嵇康(224～263)-评传
Ⅳ.B235.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 114725 号

中国思想家评传丛书

嵇康评传

童 强 著

南京大学出版社出版发行
社址:南京市汉口路 22 号 邮编:210093
电话:025-83596923 025-83592317 传真:025-83328362
网址:http://press.nju.edu.cn
电子邮件:nupress1@public1.ptt.js.cn
南京爱德发展有限公司印刷
开本 850×1168 1/32 印张 18.125 字数 407 千
2006 年 4 月第 1 版 2006 年 4 月第 1 次印刷
印 数 1～2500
ISBN 7-305-04558-6/B·352

定价:38.00 元



作者简介

童强　1961年生，祖籍浙江绍兴。于南京大学中文系获文学博士学位，现为南京大学中国思想家研究中心副教授，主要从事中国思想史研究。发表有《结构与思想的结构史》、《论曹魏权力合法性与思想演变的关系》等论文二十多篇，出版有《杜甫传》（与人合作）等多部著作。

责任编辑：吴正岚
装帧设计：张守义
责任校对：质　夫

中国思想家评传丛书

《中国思想家评传丛书》序

匡 亚 明

伟大的中华民族在长达五千年连绵不断的曲折发展过程中，像滚滚东流的长江那样，以磅礴之势，冲破了重重险阻，奔腾向前，现在更以崭新面貌，雄姿英发，屹立于世界民族之林。这是人类历史上的一个奇迹。产生这一奇迹有诸多原因，其中十分重要的一点，就是我们勤劳、勇敢、智慧的各族人民，在长期的生产活动、社会活动、思维活动和对外交往以及抗击外来侵略过程中，逐渐创造、积累、发展了具有以生生不息的内在思想活力为核心的优秀传统思想文化。这是一种伟大、坚强的精神支柱，是我们民族凝聚力和生命力之所在，是历史留给我们所有海内外炎黄子孙引以自豪的无价之宝。

当然，和各国各种不同传统思想文化一样，在中华民族的思想文化传统中，也是既有精华，又有糟粕，因而全盘肯定或

全盘否定，不对；一知半解、信口开河或裹足不前、漠然置之，也不对。郑重而严肃的态度应该是对它进行实事求是的科学的研究和分析，取其精华，弃其糟粕，继承和弘扬这份瑰宝，振兴中华，造福人类。人类历史发展的连续性，就是在不断去粗取精、继往开来和改革创新过程中实现的。继往是为了开来，开来不能离开继往。民族虚无主义和复古主义，都是违背历史发展的辩证规律的。

现在我们国家正处在一个新的继往开来迈向"四化"的关键时刻。继往就是继民族优秀传统之往，开来就是开社会主义现代化建设之来。对中国传统思想文化从广度和深度上进行系统研究，实现去粗取精的要求，正是继往开来必须完成的紧迫任务。我认为这是中国各族人民，首先是文化界、学术界、理论界义不容辞的光荣职责。但面对这一时间上长达五千年，内容上涉及人文科学、自然科学等各个领域的传统思想文化，将从何着手呢？毛泽东同志早在1938年就说过："从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。"①这是很有远见而又切合实际的英明建议。从孔子到孙中山这两千余年是中国历史上思想文化最丰富的时期，如果总结了这段历史，也就基本上总结了五千年传统思想文化的主要内容。当然，基本上不等于全部。孔子以前和孙中山以后的情况，可以另行研究。因此，我认为首先最好是在时间上从孔子开始到孙中山为止，方法上采取《中国思想家评传丛书》的形式作为实现这一任务的开端。这就是从这段历史的

---

① 毛泽东《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1952年，522页。

各个时期、各个领域和各个学科（包括文、史、哲、经、教、农、工、医、政治等等）有杰出成就的人物中，遴选二百余人作为传主（一般为一人一传，少数为二人或二人以上合传），通过对每个传主的评述，从各个侧面展现那些在不同时期、不同领域中有代表性人物的思想活力和业绩，从而以微见著、由具体到一般地勾勒出这段历史中中国传统思想文化的总体面貌，揭示其积极因素和消极因素的主要内涵，以利于开门见山、引人入胜地批判继承、古为今用，也为进一步全面系统地总结中国传统思想文化打下基础。自从毛泽东同志提出上述建议后，半个世纪以来，不少专家学者已从各个方面作了许多工作，但对全面完成这个任务来说还远远不够，还要在深度和广度上继续努力。作为“抛砖引玉”，本《丛书》只是这个继续努力所应完成的工作的一部分。《丛书》凡二百部，约四千万言，自1990年开始陆续出版，争取十到十五年全部出齐。

《丛书》所以用“中国思想家评传”命名，主要是考虑到中国传统思想文化中的核心是生生不息的内在思想活力，而历史事实也反复证明，凡是在各个不同时代不同领域和学科中取得成就者，大多是那些在当时历史条件下自觉或不自觉地认识和掌握了该领域事物发展规律的具有敏锐思想的人。他们取得成就的大小，取决于思想上认识和反映这些规律的程度如何。思想并非先验之物，它所以能反映和掌握这些规律，主要是通过社会实践和对前人思想成果的借鉴和继承。思想一旦形成，反过来在一定程度上又对实践起决定性指导作用。韩愈说的“行成于思，毁于随”[①]，列宁说的“没有革命的理论

① 韩愈《进学解》，中华书局《四部备要》东雅堂本《韩昌黎全集》卷十二，3页。

就不会有革命的运动"[①],这些话,虽所处时代和所持立场不同,所要解决的问题的性质也不同,但就认识论中思与行、理论(思想的高度概括)与实践的关系而言,确有相通之处,即都强调思想对实践的指导意义和作用。因此我们以"中国思想家评传"命名,就是力图抓住问题的核心,高屋建瓴地从思想角度去评述历史人物,以便对每个传主在他所处时代的具体情况下,如何在他所从事的领域中,克服困难,施展才华,取得成功,做出贡献,从思想深处洞察其底蕴。历史上各个时代富有思想因而能在有关方面取得成就的人,直接阐述自己思想观点的论著虽亦不少,但大量的则是其思想既来自实践(包括对前人、他人实践经验的吸取)、又渗透在自己创造性实践之中,集中凝聚在他自己的业绩和事功上,而没有留下论著。另一些人却只留下著作而无其他功绩,对这些人来说,他那些有价值的著作就理所当然地是他的伟大业绩和事功。如果论述一个人的思想而不联系他的业绩(包括著作),必将流于空洞的抽象;同样,如果只讲一个人的具体业绩而不结合他的思想活动,又必将成为现象的罗列。评价思想和评价业绩,两者不应偏废。而不断在实践中丰富和深化的思想活力则是经常起主导作用的因素,强调这个因素,引起人们的正视和反思,正是我们的主旨和目的。当然,思想和思想家,思想家和实践家,都是既有区别又有联系的不同概念,忽视这一点是不对的。《丛书》的重点则是放在两者的联系和结合上。至于如何使两者很好联系和结合而又着意于剖析其思想活力,各占多少篇幅或以何种方式表达,则自当由作者根据传主的具体情

① 列宁《怎么办》,《列宁选集》第1卷,人民出版社1976年,241页。

况创造性地做出妥善安排。

自从人类历史上产生了马克思主义，不仅全人类解放和发展有了划时代的明确方向，学术研究也有了更严密的科学方法，即辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观和方法论。根据这一科学方法，在研究和总结中国传统思想文化，特别是联系到《丛书》的撰著时，我认为下列几点应特别引起重视。

一、坚持实事求是的原则。实事求是是贯串在马克思实际活动和理论研究中的主线，离开了它也就离开了马克思主义。只有切实掌握了客观情况，才能得出正确的认识和判断。前者为"实事"，后者为"求是"，二者相结合，就叫实事求是。事不实则非夸即诬。为了弄清情况，就必须对情况的本质与现象、整体与局部、真与伪、精与粗，作出区别、梳理和取舍，这样才能掌握情况的实质，达到"实事"的要求；然后进一步加以分析研究，找出事物本身固有的真相而非主观臆测的假象，并验证其是否符合人民利益和人类历史前进方向，是否反映科学、技术、文化、艺术的发展规律，这样才能得出正确的认识和判断，达到"求是"的要求。实事求是是治学的基本功夫，是对每个传主的功、过、是、非作出公正评价的必要前提。不论古今中外，对历史人物过高或过低的不公正评价，大都由于未能认真坚持实事求是原则的缘故。

二、坚持批判继承的原则。马克思主义学说就是批判的学说，而批判是为了继承、发展和创新。这就需要我们在实事求是的基础上，既要继承发扬传主业绩和思想中的积极因素，又要批判清除其消极因素。凡传主业绩和思想中体现了诸如爱国主义、民主意识、科学见解、艺术创造和艰苦奋斗、克己奉公、追求真理的精神，即在符合历史前进要求的"立德"、"立

功”、“立言”诸方面有显著成就等积极因素者，必须满腔热情地加以继承和弘扬，并紧密结合当前社会主义建设实际，使之深入人心，蔚然成风；凡反映有诸如封建迷信、专制独裁、愚昧落后、丧失民族尊严和违背科学进步等消极因素者，必须以历史唯物主义的观点加以批判，清除其一定程度上至今尚起作用的消极影响，而消极因素经过彻底批判后可转化为有益的教训；凡积极因素和消极因素相混者，更当加以认真清理和扬弃，既发扬其积极因素又摒弃其消极因素。我们力求一点一滴、切实认真地探索各个传主思想和业绩中珍贵的积极因素，使之成为全国各族人民正在从事的继往开来伟大历史工程的组成部分。

三、坚持“百花齐放”、“百家争鸣”的原则。“百花齐放”和“百家争鸣”，是发扬学术民主、促进学术繁荣的正确原则和巨大动力。前者强调一个“齐”字，后者强调一个“争”字，是表示学术上平等、民主和自由的两种不同状态；前者突出的是统一与和谐，后者突出的是区别与争论；两种状态又统一于不断地相互促进和相互补充、转化的持续发展提高过程之中。“百花齐放”、“百家争鸣”的原则体现在撰著评传时，应从“齐放”和“争鸣”出发，综合中外各个时期对有关传主的不同评价，吸取符合客观存在的对的东西，摒弃其违反客观存在的不实的东西，然后创造性地提出经过自己独立思考的、赶前人或超前人的一家之言。同时，对整个《丛书》而言，也有个共性、个性又统一又区别的问题。这就是一方面作者应把“实事求是”、“批判继承”和“百花齐放”、“百家争鸣”这几点作为大家的共性（统一与共识）；另一方面，对每部评传的立意、结构和行文（文体、文风和文采等），则主要是作者的创造性思维劳动和雅

俗共赏的文字表达艺术的成果，是彼此的个性(区别)，不宜也不应强求一律。评传作者都有充分自由去发扬这一个性，力求在对每一传主的评述中探索和展示其积极因素，使之和正在变革中国面貌的伟大社会主义建设实践融为一体，丰富其内容，促进其发展，而不是仅仅停留在对传主思想业绩的一般性诠释上。

我认为，以上三点大体上可以表达《丛书》所遵循的主要指导思想，但也不排除用其他思想和方法得出的有价值的研究成果。

感谢所有关心和支持《丛书》工作的单位和个人，特别感谢《丛书》的名誉顾问和学术顾问。他们的热情关心、支持和指教，使《丛书》工作得以顺利进行。更要感谢所有承担评传撰著任务的老中青学者，他们都以严谨的治学态度，作出了或正在做出对学术、对民族、对历史负责的研究成果。没有他们的积极合作，《丛书》工作的开展是不可能的。《丛书》副主编和中国思想家研究中心、南京大学出版社，在制定《丛书》规划，约请和联系国内外学者，审定书稿以及筹划编辑出版等方面，克服重重困难，做了大量工作，他们的辛勤劳动是《丛书》能按预定计划出版的必要前提。

现在《丛书》开始出版了，我作为年逾八旬的老人，看到自己迫于使命感而酝酿已久的设想终于在大家支持合作下实现，心情怡然感奋，好像回到了青年时代一样，体会到“不知老之将至”的愉悦，并以这种愉悦心情等待着《丛书》最后一部的问世；特别盼望看到它在继承中华民族传统思想文化的珍贵遗产方面，在激励人心、提高民族自尊心和爱国主义思想方面，在促进当前建设有中国特色的继往开来的社会主义现代

化物质文明和精神文明的历史性伟大事业中，能起到应有的作用。我以一颗耄耋童心，默默地祝愿这一由一批老中青优秀学者经长年累月紧张思维劳动而做出的集体性学术成果能发出无私的熠熠之光，紧紧伴照着全民族、全人类排除前进道路上的各种障碍，走向和平、发展、繁荣、幸福的明天！

热诚欢迎国内外同仁和各界人士不吝赐教，以匡不逮。是为序。

1990 年 10 月 7 日

内容简介

本书对三国曹魏思想家嵇康的生平、创作、思想进行了系统研究。

其中讨论了玄学与嵇康的关系，提出魏晋玄学实际上是社会上层的自我文化提升运动的组成部分，“文化提升”的概念为重新理解玄学及玄学与嵇康的关系提供了全新的视角。书中梳理了传主生平的主要线索，对嵇康妻子的身份、遇害时间、《幽愤诗》的真伪、竹林七贤等问题进行了细致的考证，又结合箴体史，对《太师箴》的主旨给予了新的诠释。作者不仅描述了嵇康关于宇宙、社会、人生的基本观念，而且对他的养生、“声无哀乐”等重要思想进行了深入的阐发。本书结合现代认识论、科学哲学的理论，深刻阐述嵇康认识论的成就，颇具开拓性。嵇康关于“至理”的客观性、确定性，以及推类、分析的方法等本书都有详细的阐释。作者还指出，嵇康对归纳法可靠性的质疑，与大卫·休谟、卡尔·波普尔提出的“归纳原理在逻辑上无效”的观点十分吻合。这是魏晋思想史以及嵇康研究中具有原创性的观点。

A Brief Introduction

Ji Kang was an important thinker in the Wei Dynasty. This book is a careful study of his lifetime, writing and thoughts. It deals with the relationship of Dark Learning (Xuan Xue, Metaphysics) and Ji Kang, and presents in depth that the Wei Jin Metaphysics was actually a part of the cultural promotion in the upper classes. This conception of the promotion gives the new view for comprehending the Wei Jin Metaphysics and helps better understand the connection between Dark Learning and Ji Kang. In this book, the author gives a clear description of Ji Kang's life, elaborately focuses on some problems such as who was his wife, his death time, the writer of *You Fen Poem*, and the Seven Sages in Bamboo Garden and so on. What's more, the author reinterprets the exact meaning of *Tai shi zhen* after comprehending the history of Zhen that is a type of ancient literature. In a word, this book contributes a lot to the understanding of Ji Kang's thoughts, including his ideas about the universe, society and human life, and the way to keep in good health and "No Feeling in Music" etc. It is an explorative work to study Ji Kang's epistemology, in addition to discussion of the objectivity, certainty of Li and the method of analogy and analysis in detail. It contains an original thought that Ji Kang's suspicion of credibility of induction is consonant with David Hume's theory of inductive repetition and Karl Popper's idea of invalidity of inductive principle.

目 次

A CRITICAL BIOGRAPHY OF JI KANG

CONTENTS

Ji Kang's Life Ⅱ: His Last Days

导言：玄学与嵇康

嵇康是三国曹魏时期重要的思想家、文学家、音乐家。他的祖上本是会稽人，后迁到谯郡铚县。父祖都没有担任显职，但家世儒学，具有深厚的文化传统，这为嵇康早年的成长学习创造了良好的条件。他天资聪颖，学不师授，博洽多闻，著述尤能为精深之论，常出人意表之外。大约二十多岁即撰《养生论》，颇获声誉。通音律，擅长琴艺。善属文，文辞壮丽。能咏诗，风格清峻，自足于怀抱之中。其书法作品也为后人所称道，尤其是他的草书，被列为妙品。他娶魏宗室女为妻，拜中散大夫，世称嵇中散。但史籍中没有记载他在任职方面的作为，与政治的关系比较疏远。司马氏执政，他同样远离权力中心，为司马氏所不快。后因事被害，年仅四十。为人高大，率直任性，宽简有大量，虽不修边幅，而时人许之以“龙章凤姿”，又称他“岩岩若孤松之独立”。淡泊名利，不甚喜交接。平居之时，温和而无喜愠之色，然而面对“邪险”、“伪薄之言”，又能“正色以道义正之”。临大义，可谓能奋不顾身。

这一时期正是玄学兴起、发展的重要阶段。他作《养生论》，并与友人就此论辩，论述恬淡自然的生活，以为导养得理，则可以尽性命。虽为养生立论，实际上阐明了士人安身立命的思想基础。又作《声无哀乐论》，以为音声为自然之物；"心之与声，明为二物"；"音声有自然之和，而无系于人情"。这一见解实属前所未有。针对当时名教的弊端，他撰写《释私论》，认为社会仅有是非标准尚不足以形成良好的道德风尚，还必须配合公私准则，即行善者毫不掩饰自己内心的动机，才是真正的善，否则，就不能称之为善行而得到称赞。这一主张体现了他对社会的基本看法，在当时具有一定的现实意义。这些文章是玄学的重要文献，在思想史、哲学史上深有影响。嵇康无疑是魏晋玄学思潮中值得关注的代表人物。

对嵇康的理解始终处于不断深入的过程之中。他的著作深奥难解，需要有新的角度和多个层面上的诠释，而这一诠释又与我们对玄学的理解密切相关。魏晋玄学十分复杂，而且当时并没有"玄学"这一名称，因此，很难把它看做是具有明确统一的思想特征的潮流，也很难将它作为一个分界清晰的学术流派来加以研究。事实上，对玄学的现代讨论存在着一定的分歧。因此，要具体地阐述嵇康与玄学之间的关系，说明他在玄学发展过程中的地位与作用，并不是容易的事情。

本书的第一部分导言，试图从政治与政权机构的角度来讨论玄学的兴起。我们以为，在汉魏之际政权更迭的过程中，随着部分进入政权机构的士人的地位上升，他们表现出强烈的文化上的渴望，由此在当时的士人阶层中普遍形成了文化提升运动。玄学可以视为这场文化提升运动的最重要的组成部分。玄学作为追求人的精神生活、学术修养的文化风尚，影

响着嵇康的思想、学术、人格等各方面的追求。从士人自我文化提升运动的角度来分析、描述玄学思潮，在目前的魏晋玄学研究中是新的尝试。

第二部分生平，分为两章，叙述嵇康的主要经历以及与生平事迹相关的思想、诗文创作活动等。从现存的文献材料看，嵇康的生平十分简单，但由于记载过于简略，往往相互矛盾，以至于很难弄清楚事情的真相。我们不得不对嵇康的某些事迹进行不免琐碎的考证，其中包括嵇康妻子的身份，拜访孙登的经过，与竹林七贤中其他人的交往，有关《春秋左氏音》的情况，嵇康与政坛的关系，遇害的原因与时间，以及《幽愤诗》的可靠性等。

第三部分思想，分为五章，集中阐释嵇康的主要观点。实际上要准确说明嵇康与玄学之间的关系，描述他在思想史上的地位与意义，有赖于围绕他的思想进行持续不断而富有活力的理解与诠释。我们的讨论可以视为这种诠释的努力。这一部分集中论述了嵇康关于宇宙、社会和人生的基本思想，讨论“养生”和“声无哀乐”两个重要的观念，最后分析他的认识论。《释私论》和《养生论》集中反映了他的人生哲学。对于人生，他不仅有理论上的思考，更为重要的是，又能以实际的行动实践自己的人生主张。《养生论》对于欲望的分析和人格境界的讨论，即使在今天，仍富有启发意义。尽管许多论者不能同意《声无哀乐论》的观点，但它至少在理论上丰富了我们对音乐本质的认识。即使在现代，心理学对人的情感也所知甚少，音乐与情感的关系问题很难在短时间内得到实质性的解决。因此，对于声无哀乐，我们没有笼统地下结论，而是试图更准确地理解嵇康的想法，重新分析他的论证过程，确定那些

在现代知识水平上可以进一步确证的内容。

嵇康的认识论是我们花费精力最多、并着重加以阐发的内容。现有的嵇康研究较少论述这一点，有所涉及者，往往指责他的认识论是诡辩体系，常常陷入到虚无主义的泥坑之中，或带有神秘主义的色彩，所给予肯定的多半是他具有大胆的怀疑精神，勇于突破前人之论，以及他在论辩中运用的逻辑方法等。显然，嵇康的认识论有待于深入的探讨。认识论主要讨论，人们如何认识客观现实、事物之理，这种认识何以具有客观性，如何接受检验等这类问题。嵇康把认识论的目标确定在求"理"上。他认为寻求"自然之理"，在于"得之于心"，在于"求诸身"。这实际上是一个复杂的反思、求证的过程。其中不仅包含对事物的观察，而且也包含了"借古义以明之"、"广求异端，以明事理"等反驳、证实的步骤。同时，还需要"校外物以知之"的检验、确证的过程。经过反思、求证、检验形成的"理"，才可能实现"足于内"，达到理论自身认识上的圆满自足。掌握了"理"，就可以在内在的层次上认识对象，就能够在事物的发展过程中有所把握，即达到"神而明之，遂知来物"、"独观于万化之前，收功于大顺之后"的境界。我们注意到，嵇康对归纳方法的质疑与英国大卫·休谟(David Hume)、卡尔·波普尔(Karl Popper)的观点十分接近。如果这一论述能够成立，那么嵇康的观点就比西方的思想早提出了一千多年。对嵇康归纳观点的阐述是本书最重要的创获。事实上，嵇康对知识客观性的体悟、对自然之理的确定性的追求、对独断的拒绝等观念都与现代思想颇为吻合。我们的基本观点是，尽管魏晋时期的技术水平并不发达，人们认识自然的能力相当有限，但至少在理性的探索上，古代思想家已经形成与现代科

学思想颇相吻合的基本观念。

一、汉魏之际的战乱

魏王朝处于公元三世纪(220—265)，立国时间不长，前为东汉，后为两晋南北朝。曹操经过长年征战，平息割据，在北方掌握了政权。不久曹丕登基，魏朝成立。司马氏由禅代建立西晋，由于内忧外患，晋室被迫东渡。随后的南北朝，社会仍不免陷入混乱之中。

自汉末黄巾起义(184)到魏文帝即位(220)的三十多年，社会持续战乱，民不聊生，汉王朝最终走向崩溃。黄巾起义后不几年，灵帝去世，外戚何进秉政。他虽然在袁绍的支持下诛灭了宦官，但却轻率地将董卓率领的西北军召入洛阳，继而引发一场更大的灾难。董卓杀何进、何太后，废杀少帝，拥立汉献帝，自称相国并迁帝长安。董卓不久被杀，部将攻打长安，关中随之残破。西汉只有边郡太守握有兵权，但东汉中叶以后，内地的刺史太守开始领兵。董卓乱起，诸州牧守纷纷起来讨伐，由此相对独立，构成了地方武装的重要组成部分。朝廷失去了对各地的实际管辖。四方豪族也乘势兴起，形成了地方武装的另一股势力。东汉时期的强宗豪右本身拥有相当数量的宾客家僮，在社会不稳定以及这些家族的安全受到威胁的时候，借助自己在当地行政以及经济上的势力，自我武装起来，形成不受中央及地方制约的力量。大量的平民难以生存，往往聚集起来，攻占城池，袭击官府，夺取生活资源。社会秩序的混乱无疑达到了极点。

国家原有的军事力量、地方豪族势力以及平民武装形成

了许多的军事团体，分散于各州，时而分化瓦解，时而重组联合，相互间不断冲突交战，使整个社会全面失控。这种天下分崩的局面直到曹操统一北方、刘备占据蜀中、孙权统辖吴越而暂告结束。三十多年对于社会有序的建设与发展而言，实在太短，但对于扰乱与破坏而言，却是太长了。

汉末战乱冲突的波及面很大。黄巾起义时已经影响全国很多地方，"十馀年间，众徒数十万，联结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万馀人，小方六七千，各立渠帅。……所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动"。[①] 其后的战乱冲突更趋激烈，各割据势力占据了全国大部分地区：辽东（今辽宁一带）为公孙度所据，幽州（北京）为公孙瓒所据，冀州（河北）是袁绍，兖州（山东）是曹操、徐州（江苏）陶谦，扬州（安徽寿县一带）袁术，江东是孙策的天下，荆州（湖北）是刘表的管辖，益州（四川）刘焉，汉中（陕西南）张鲁，凉州（甘肃、宁夏）马腾与韩遂，等等，此外还有难以计数的小规模军事团体。这些势力集团之间持续引发各种武装冲突。灾荒、瘟疫，接连不断，士庶百姓背井离乡，不得不逃至辽东或时局稍稳的荆州等地避乱。

当时战乱波及的人口众多。仅从统计来看，战争对绝大多数人口造成了无法估量的影响。史载汉和帝元兴时到桓帝

① 《后汉书》卷七一《皇甫嵩传》，中华书局标点本，第2299页。以下引用正史皆用中华书局标点本，不另注。正文、注文中正史篇名后括号中的数字均为引文出处的页码。

永寿年间著籍的户数与人口数如下表：①

年　代	户　数	人口数
汉和帝元兴元年(105)	9 237 112	53 256 229
顺帝永和五年(140)	9 698 630	49 150 220
桓帝永寿三年(157)	10 677 960	56 486 856

由三组数据可得到户数的平均值为 987 万户，人口数为 5296 万人。尽管存在一定幅度的变动，但东汉中后期人口总数大体维持在五六千万的水平，应当可以确定。仅就数据而论，表中大约五十年间的户口波动幅度并不很大，以平均值为基准，三组数据的增减幅度均未超过 8%。这说明，尽管有人口的自然增长、私荫户等现象，但在相对稳定的社会环境中，著籍户数与人口没有太大的变动。

但将三国时期与东汉这一情况进行比较时，其户数与人口的变化却相当惊人：

年　代	户　数	人口数
曹魏景元四年(263)	663 423	4 432 881
蜀汉炎兴元年(263)	280 000	940 000
孙吴天纪四年(280)	523 000	2 300 000
合　计	1 466 423	7 672 881

① 参见葛剑雄《中国人口史》第一卷“导论、先秦至南北朝时期”第七章“两汉时期的人口数量”，复旦大学出版社 2002 年，第 399 页以下。

三国时著籍户数为 147 万户，人口数 767 万人，与东汉永寿三年(157)时户数与人口数相比，均下降 86%。[①] 换言之，三国时著籍户数与人口大约只占永寿时的七分之一。[②] 专家推算，东汉三国间的人口谷底出现在魏黄初元年，实际人口数大致在 2224 万～2361 万之间。如果东汉的人口高峰以6000 万计，则减少了 60%强。[③] 不难得出结论，户口的大幅锐减主要集中在战争最为残酷的三十几年中。

战争直接造成伤亡，又迫使大批的百姓徙移，这两个因素都直接影响着实际和著籍的人口数与户数。先看第一个因素，战争造成的各类伤亡。中平元年(184)，黄巾起兵，卢植为北中郎将，发天下诸郡士兵征讨，斩获万馀人。[④] 皇甫嵩、朱俊、曹操在长社大破黄巾军，"斩首数万级"；嵩、俊又攻打东郡黄巾军，"斩首七千馀级"；在宗广(今河北南宫县南)再破张角弟张梁，"获首三万级，赴河死者五万许人"。皇甫嵩与钜鹿太守郭典在下曲阳(今河北晋县西)击败张角弟张宝，"首获十馀万人"。[⑤]史载董卓"尽徙洛阳人数百万口于长安，步骑驱蹙，更相蹈藉，饥饿寇掠，积尸盈路。卓自屯留毕圭苑中，悉烧宫庙官府居家，二百里内无复孑遗"。董卓婿牛辅"分遣其校

① 参见唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉大学出版社 1993 年，第 29 页。

② 《三国志》卷十六《杜恕传》(498)曰：镇北将军吕昭领冀州在太和四年(230)，时杜恕上疏曰："今大魏奄有十州之地，而承丧乱之弊，计其户口不如往昔一州之民。"同书卷十四《蒋济传》(453)载，景初中，蒋济上疏曰："今虽有十二州，至于民数，不过汉时一大郡。"杜恕、蒋济所言与此数据统计可相对照。

③ 参见葛剑雄《中国人口史》第一卷"导论、先秦至南北朝时期"，第 448 页。

④ 《后汉书》卷六四《卢植传》，第 2118 页。

⑤ 《后汉书》卷七一《皇甫嵩传》，第 2301、2302 页。

尉李傕、郭汜、张济将步骑数万，击破河南尹朱俊于中牟。因掠陈留、颍川诸县，杀略男女，所过无复遗类”。[①] 初平四年(193)，曹操征陶谦，“攻拔十馀城，至彭城大战。谦兵败走，死者万数，泗水为之不流”。[②] 建安七年(202)，曹操军谯，令曰：“旧土人民，死丧略尽，国中终日行，不见所识，使吾悽怆伤怀。”于此可见灾难深重。

战火不断，暴骨道路，大大破坏了自然环境，促发瘟疫流行，加剧社会灾难。《晋书》卷二六《食货志》(782)载：“及(董)卓诛死，李傕、郭汜自相攻伐，于长安城中以为战地。……人相食啖，白骨盈积，残骸馀肉，臭秽道路。”这样恶劣的环境自然会招致流行的疾病。战乱期间数次发生瘟疫，其中以建安二十二年(217)的大疫最为严重。[③] 曹植《说疫气》中描写当时的状况：“家家有僵尸之痛，室室有号泣之哀。或阖门而殪，或覆族而丧。”所述情形极为惨烈。但动荡之际，逐鹿者根本无暇顾及于此，致使瘟疫频繁，加速了人口的削减。

战乱直接、间接引起的死亡人数相当大，而当时诗文中记述的情形正与史载相一致。仲长统《昌言·理乱篇》中说：“以及今日，名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数。此则又甚于亡新之时也。”《损益篇》中又说：“盗贼凶荒，九州代作，饥馑暴至，军旅卒发，横税弱人，割夺吏禄，所恃者寡，所取者猥，万里悬乏，首尾不救，徭役并起，农桑失业，兆民呼嗟于昊天，

① 《后汉书》卷七二《董卓传》，第2327、2332页。

② 《三国志》卷八《陶谦传》，第249页。

③ 《后汉书》卷九《献帝纪》，第389页。

贫穷转死于沟壑矣。"[1]曹植《送应氏》之一曰：

> 步登北邙坂，遥望洛阳山。洛阳何寂寞，宫室尽烧焚。垣墙皆顿擗，荆棘上参天。不见旧耆老，但睹新少年。侧足无行径，荒畴不复田。游子久不归，不识陌与阡。中野何萧条，千里无人烟。念我平生亲，气结不能言。[2]

写出了当时生灵涂炭、民不聊生的悲惨状况。不难得出结论，战争是导致人口急剧下降的最主要原因。

兵荒马乱之际，平民流徙他乡，很多人由此失去了户籍。这是使当时人口及户籍数减少的第二个因素。《三国志》载：

> （卫）觊书与荀彧曰："关中膏腴之地，顷遭荒乱，人民流入荆州者十万馀家。闻本土安宁，皆企望思归。而归者无以自业，诸将各竞招怀，以为部曲。"（卷二一《卫觊传》，610）

> 三郡乌丸承天下乱，破幽州，略有汉民合十馀万户。（卷一《武帝纪》，28）

> （张）鲁降，（张）既说太祖拔汉中民数万户以实

① 《后汉书》卷四九《仲长统传》，第1649、1655页。

② 赵幼文校注《曹植集校注》卷一，人民文学出版社1984年，第3页。

长安及三辅。其后……太祖徙民以充河北，……太祖……乃自到汉中引出诸军，令既之武都，徙氐五万馀落出居扶风、天水界。（卷十五《张既传》，472）

初，曹公恐江滨郡县为（孙）权所略，徵令内移。民转相惊，自庐江、九江、蕲春、广陵户十馀万皆东渡江，江西遂虚，合肥以南惟有皖城。（卷四七《吴主（孙权）传》，1118）

（文）帝欲徙冀州士家十万户实河南。……帝遂徙其半。（卷二五《辛毗传》，697）

文帝践阼，……帝以谯旧乡，故大徙民充之，以为屯田。（卷二二《卢毓传》，651）

动辄十万馀户，若每户以四五口计，则亦有数十万人。数量十分惊人。当百姓离开他们祖祖辈辈生息的家乡时，其内心的恐惧不安确可想见。

这些流民一部分沦为私家佃客，如史籍记载，时局稍安，四方之民返回家乡，关中诸将多引为部曲，前引卫觊给荀彧的书信中即可看出。一部分被曹魏募为屯田民。建安元年（196）曹操采纳枣祗、韩浩的建议，始兴屯田，加强军队的粮食生产。当屯田的兵员不足时，便招募流民。建安元年的屯田即是“募民屯田许下，得谷百万斛”。[1]《三国志》卷

① 《三国志》卷一《武帝纪》注引《魏书》，第14页。

十一《袁涣传》(334)载"是时新募民开屯田,民不乐,多逃亡"。贾逵领弘农太守,"疑屯田都尉藏亡民。都尉自以不属郡,言语不顺"。[①] 贾逵有所怀疑,至少说明当时确有私用流民的现象。

战乱极大地破坏了民众基本的生存条件。正常的农业生产受到严重阻碍,劳力缺乏,田地荒芜,加上灾荒,军队及民众所需要的粮食极度匮乏。《晋书》卷二六《食货志》(782)载:

> 及(董)卓诛死,李傕、郭汜自相攻伐,于长安城中以为战地。是时谷一斛五十万,豆麦二十万,人相食啖,白骨盈积,残骸余肉,臭秽道路。……长安城中尽空,并皆四散,二三年间,关中无复行人。建安元年,车驾至洛阳,宫闱荡涤,百官披荆棘而居焉。州郡各拥强兵,而委输不至,尚书郎官自出采稆,或不能自反,死于墟巷。魏武之初,……袁绍军人皆资椹枣,袁术战士取给蠃蒲。

《三国志》卷六《董卓传》(186)曰:

---

① 《三国志》卷十五《贾逵传》,第 481 页。王仲荦《魏晋南北朝史》引此作"屯田都尉藏亡命",并按曰:"屯田都尉的藏匿逃兵,不是因为屯田农官有势力,而是因屯田客无兵役,兵士逃入可以相蒙混。"参见王著,上海人民出版社 1979 年,第 138 页注。就情理推测,屯田私藏逃兵与流民皆有可能。战乱之际,军队多招募流民,逃兵与流民实则一回事。《三国志》卷十五《梁习传》曰:"(梁)习表置屯田都尉二人,领客六百夫,于道次耕种菽粟,以给人牛之费。"屯田都尉领客数当时都有规定,故贾逵怀疑屯田都尉藏亡民。

是时蝗虫起，岁旱无谷，从官食枣菜。诸将不能相率，上下乱，粮食尽。（杨）奉、（韩）暹、（董）承乃以天子还洛阳。出箕关，下轵道，张杨以食迎道路，拜大司马。……天子入洛阳，宫室烧尽，街陌荒芜，百官披荆棘，依丘墙间。州郡各拥兵自卫，莫有至者。饥穷稍甚，尚书郎以下，自出樵采，或饥死墙壁间。

同卷《袁术传》裴松之注引《吴书》(210)曰：

（袁）术既为雷薄等所拒，留住三日，士众绝粮，乃还至江亭，去寿春八十里。问厨下，尚有麦屑三十斛。时盛暑，欲得蜜浆，又无蜜。坐櫺床上，叹息良久，乃大咤曰："袁术至于此乎！"因顿伏床下，呕血斗馀而死。

当时社会的上层人物尚且如此，百姓的生活就更可想而知了。

总之，超过80%的人口在这场持续的战祸中受到巨大的冲击，他们不是丧命刀剑之下，就是背井离乡，生存艰难。战乱的影响是多方面的，它不仅摧毁了旧王朝的政权，也催生了新的权力中心，使权力机构在较短的时间内实现完全重组。同时，士民的传统信仰与生活信念受到影响，传统的感召力正在削弱，而新的社会现实召唤着新的思想、新的文化风尚。玄学的形成与发展与这种社会、思想、文化背景有着密切的联系。

二、权力机构的重组

汉魏之际的战乱加速了政权机构的重组。政权稳定的时期，权力机构中的成员虽然不时发生变化，但成员组成的成分大体稳定。也就是说，皇亲国戚、世家大族的子弟在政权机构中占有较大的比例，而出身清寒的士人所占的比例很小。这种状况在社会相对平稳的时期很难得到改变，但战争却引起了它的变化，寒门士子在机构中所占的比例明显上升。这不仅促进政治领域中新风气的形成，而且对当时的思想学术界也产生了相当大的影响。

东汉时期，社会各阶层之间的流动受到很大的限制，除了少数士人以卓越的德行或经学享有名声，通过朝廷例行的徵辟进入仕途之外，绝大多数人很少有晋升的机会。据清人练恕《后汉公卿表》统计，[1]明帝永平元年（58）到延光四年（125），计六十八年间，政权机构中公卿人数为 120 名，据史传检索每人的出身情况，其中以外戚、皇族、公卿子弟身份入仕的人数超过 50%。较能确定其卑微出身的实际上只有极少数立国之初追随汉光武帝、此时健在的几位功臣，以及以经学入仕的士人。到了汉末，世族子弟在朝廷机构中占有的比例更大。应该说，政权机构中成员出身的这种状况深刻地影响着当时的政治、体制以及学术思想。至少，具有这种出身分布特征的权力机构更容易在维护自身利益上达成一致，在政治

---

① 练恕《后汉公卿表》，载《后汉书三国志补表三十种》，中华书局 1984 年，第 687 页以下。

决策、思想倾向上更容易体现为遵循传统、固执专断的保守趋向。汉末处士横议，直至酿成党锢之祸，从另一侧面说明当时一部分士人，特别是中央机构之外的士人对现行体制的不满。他们渴望进入机构的核心，并能够对现实政治有所影响。但是这种权力机构不到彻底崩溃之时，几乎很难通过自身而加以改变。

社会的大动荡为权力集团的重组提供了机会。在剧烈的动乱中，汉廷作为旧有的权力中心逐渐丧失号召力，昔日的朝臣失去了自己的地位，被排除在新的权力之外，或者说，他们需要重新竞争才能进入新的权力机关。而曹操、刘表、袁绍、公孙度等割据势力则借助战乱建立起自己的权力中心，一批出身低贱的干练之才由于形势的需要被超次提拔，进入军政决策机构。新的政权机构的成员组成由此发生了明显的变化。魏国建立之时，实际上已经取代汉廷在北方掌握了政权。据万斯同《魏国将相大臣年表》统计，魏国将相大臣 47 人，宽泛定义的世族子弟 14 人，不足三分之一。[①] 他们并不比寒士们享有更多的入仕特权，同样需要能力的考察才能谋得官职。当然，由于出身尊贵，他们会受到格外的注目。魏国的其他官员，包括一些职位较低未列入万氏年表中的官员，大多出身低微。不难看出，这时权力机构中的成员，较之前代来源更加多元，涵盖了更多的社会阶层。

毛汉光对中古时期士族上升过程进行研究。他的士族概念较为宽泛，包括累官三世、任官在五品以上的家族；有二世

① 万斯同《魏国将相大臣年表》，载《后汉书三国志补表三十种》，第 939 页以下。

居官五品以上的家族；柳芳所说的郡姓、虏姓、吴姓以及正史中所提及的大族等。他将汉末曹魏至西晋分为五个阶段：

第一期：建安的二十四年中(196—219)，曹操执政。此时士族在统治阶层中占29%，小姓占14.5%，寒素占56.5%；

第二期：魏文帝、明帝时期，黄初初至景初末(220—239)，实行九品官人法，加速门第社会的发展。士族在统治阶层中占38.7%，小姓占24.5%，寒素占36.8%；

第三期：魏齐王、高贵乡公、常道乡公时期，正始初到咸熙元年(240—264)，士族在统治阶层中占47.1%，小姓占37.6%，寒素占15.3%；

第四期：晋武帝时期，泰始初至太康末(265—289)，门第社会渐次发展成熟，士族显示出稳固的政治社会地位。士族在统治阶层中占46.2%，小姓占36.8%，寒素占17.0%；

第五期：晋惠、怀、愍帝时期，永熙至建兴末(290—316)，士族在统治阶层中占66.3%，小姓占21.5%，寒素占12.2%；

士族在统治阶层中所占比例，我们根据万斯同《魏国将相大臣年表》所作的统计和毛汉光的第一期的统计结果十分吻合。毛汉光的这项研究表明，从汉末到西晋，士族在官僚机构中占据的比例，从不足三分之一，发展到超过三分之二，势力越来越大。而寒素阶层则从原先接近三分之二，降低到十分之一的水平。毛汉光另一项研究还发现：群相、三省官、选举官等职位的士族成分约占四分之三，可见愈是掌握实权的职位，其士族成分愈高。[①]

① 参见毛汉光《中国中古社会史论》，上海世纪出版集团、上海书店出版社2002年，第38至47页。

由于魏晋通过禅代完成政权的更替，因此士族在政权机构中呈上升的趋势并没有因为改朝换代而打断。到了第四、五期，士族在政权机构中所占的比例就达到、甚至超过了汉明帝时的水准。

这样看来，汉魏之际的战乱基本上就成了政权机构重组、成员构成明显变化的相当直接的原因。也就是说，如果不是战乱，寒门士子进入权力中心，并且在人数上占有较大的比例，基本上是不可能的事情。

战争时期的领导机构要比它在和平时期遭遇更大、更严峻的挑战。它直接面对冲突与压力，直接面对多重困难，而这些难题能否解决，往往决定政权机构的生死存亡。正因此，战乱——社会矛盾的集中爆发形式，成为旧政权以及各种新生权力集团必然面临的考验。这一考验与锻炼使得在竞争中生存下来的统治集团获得了许多良好的品质。当然，这些特质有时会集中体现在政权的主要领导人的身上。领导集团有效的运作首先需要对现实具有准确的判断，并且做出合乎实际、有着可行性的决策。因此，处于上升时期的权力集团往往充满现实精神，勇于打破教条。

曹操出身带有中下阶层的特点，崇尚才智，喜好法术，所作所为往往与传统迥然不同。新兴政权集团的其他成员，特别是来自社会中下层的士人，在价值观念、思想方法以及处事作风等方面也多非传统所能牢笼。这样的权力机构与汉时相比，实际上已经发生了很大的变化。

这一变化，可以从“浮华”之风的例子中反映出来。汉人一向称扬缄默廉退、清静自守的德行，反对张扬奔竞的习气。但汉末连年混战使得现行的官员选拔机制无法正

常运作，传统价值体系的支配作用迅速减弱，士人风范也逐渐失去往日的感召力和规范作用。面对严酷的现实，士人无论出身高下，都须凭借自己的能力与实绩在新的权力集团中谋求职位。过去受到非议的奔竞交结、谈议标榜的做法不再完全被士人所避讳。《后汉书》卷四九《王符传》(1630)曰："自和、安之后，世务游宦，当途者更相荐引，而(王)符独耿介不同于俗，以此遂不得升进。"于此可见汉末士风之一斑。

曹魏集团在兴起之时，为了获得社会各种力量的支持，不得不兼收并蓄，将张扬激进一类的士人招致麾下。孔融、娄圭、许攸等或恃才傲物，或矜功自伐，[①]与传统所崇尚的渊默沉静的作风大相径庭，然而曹操都能兼容并用。至于像丁斐这样品行上有瑕疵的人，[②]他同样没有拒斥。正如鱼豢论许攸等人时所说："古人有言曰：'得鸟者，罗之一目也，然张一目之罗，终不得鸟矣。鸟能远飞，远飞者，六翮之力也，然无众毛之助，则飞不远矣。'以此推之，大魏之作，虽有功臣，亦未必非兹辈胥附之由也。"[③]

魏齐王芳即位，大将军曹爽辅政，任用何晏、邓飏、丁谧、李胜等人。何晏"少以才秀知名，好老庄言，作《道德论》及诸文赋著述凡数十篇"；邓飏"少得士名于京师"；丁谧"为人沉毅，颇有才略"，有计谋，曹爽"亦敬之，言无不从"；李胜曾为荥阳太守、河南尹，史称"前后所宰守，未尝

① 参见《三国志》卷十二《崔琰传》注，第370至374页。
② 参见《三国志》卷九《曹爽传》注引《魏略》，第289页。
③ 《三国志》卷十二《崔琰传》注引，第374页。

不称职”，[1]他们虽然多有才能，但出处行事、待人接物方面却并不固守敦厚纯朴的传统作风。《三国志》卷二八《诸葛诞传》(769)注引《世语》曰：

是时，当世俊士散骑常侍夏侯玄、尚书诸葛诞、邓飏之徒，共相题表，以玄、畴四人为四聪，诞、备八人为八达，中书监刘放子熙、孙资子密、吏部尚书卫臻子烈三人，咸不及比，以父居势位，容之为三豫，凡十五人。帝以构长浮华，皆免官废锢。[2]

《三国志》卷九《曹爽传》(289)注引《魏略》曰：

(丁)谧少不肯交游，但博观书传。为人沉毅，颇有才略。太和中，常住邺，借人空屋，居其中。而诸王亦欲借之，不知谧已得，直开门入。谧望见王，交脚卧而不起，而呼其奴客曰：“此何等人？促呵使去。”王怒其无礼，还具上言。明帝收谧，系邺狱，以其功臣子，原出。

于此可见其张扬的个性，他们也因此被目为浮华之辈。“浮华”是当时批评他们所用的贬词，实为不循传统礼节、性格外

---

① 《三国志》卷九《曹爽传》及注引，第288页以下。

② 《三国志》卷九《曹爽传》(290)注引《魏略》曰：“(李)胜少游京师，雅有才智，与曹爽善。明帝禁浮华，而人白胜堂有四窗八达，各有主名。”

显、追求自我表现的风气。[①] 曹魏集团中不乏这类士人，曹氏家族中人也多有这种倾向。曹丕《典论·自叙》中丝毫不掩饰自己骑射击剑方面的超常才能，又自称“少诵诗、论，及长而备历五经、四部，《史》、《汉》、诸子百家之言，靡不毕览”，[②]搜求珍宝，[③]喜好女色。明帝大兴土木，崇尚享乐。[④] 高贵乡公少好学，即位后，数与群臣讲论，颇有自得之意。[⑤]

这些言行的道德评判可置不论。事实上，此类风气并非仅为曹魏时期所特有，因此很难说，其他朝代的皇室与士人比魏晋时人更加淳厚笃实。这里着重想说明的是，社会强烈的动荡，松动了传统观念的约束。随着政权机构的重组，原先为人们所排斥的言行，现在变得没有那么可憎。至少在话语领域中，人们对一些有悖于传统的举止行为表现出相当的宽容。士人不再竭力掩饰那些越礼的言行。孔融“寄物缻中”之论，[⑥]蒋济“洛中市买”之譬，[⑦]何晏之好色，阮籍之越礼，皆不忌讳布在人口、载入典籍。士人普遍相信，显贵与声名主要得

① 王昶作书戒其子侄曰：“人若不笃于至行，而背本逐末，以陷浮华焉，以成朋党焉；浮华则有虚伪之累，朋党则有彼此之患。……皆由惑当时之誉，昧目前之利故也。”可见当时人对浮华的看法。见《三国志》卷二七《王昶传》，第744页。贺昌群曰：“浮华，盖不实之意也。魏晋之际，遂以浮华指清谈。……而汉末所谓浮华，则指清谈之启明期从事于思想解放者而言。”见《魏晋清谈思想初论》，商务印书馆1999年，第7、8页。

② 《三国志》卷二《文帝纪》注，第90页。

③ 《三国志》卷十三《钟繇传》注，第396页；卷十六《苏则传》，第492页。

④ 参见《三国志》卷三《明帝纪》，第104页。史传多称明帝禁浮华，实则亦有类似倾向。

⑤ 《三国志》卷四《三少帝纪》及注，第135页。

⑥ 《后汉书》卷七十《孔融传》，第2278页。

⑦ 《三国志》卷九《夏侯玄传》注引《魏略》，第299页。

自于他们在战乱中生存下来并跻身上流的才智，而不是传统的德行。

不难看出，由于战乱，社会中下层的精英人物得以介入新兴的权力集团。这不仅提高了政权机构中来自社会中下层人数所占的比例，为政权注了新鲜的活力，而且也促使当时整个士人阶层在价值取向、思维方式、行为处事等方面的重大转变。视野开阔，进取张扬，不拘传统，富于创新，逐渐成为士人的普遍共识。

三、文化风尚

汉魏动荡之际，随着社会中下层中少数杰出之士进入统治上层，新的精英阶层逐渐形成。政治、军事上的成功使得这一阶层普遍充满了开放自信、积极向上的精神。他们在仕途上获得成功的同时，也渴望在文化上得到提高。这些具有较高政治地位的精英，其本人及家族子弟大多会倾注精力，进一步加强自身的文化学术方面的修养，以取得一定的文化地位；权力精英的这种精神风尚，又会通过朋友、师生等关系，影响到权力外围的士人，由此在社会上形成较为普遍的文化追求，进而促进了当时文学艺术、思想学术以及精神生活等方面的迅速发展。士人们没有放弃汉人的经学，而且更加热衷于抽象玄理的探索；既崇尚智力的卓越，又欣赏识鉴的敏锐；文学创作上富有成就，艺术领域中也颇有建树；向往高尚的精神生活，追求卓越的品格。这一过程，我们称之为文化提升运动。这一运动的成果主要体现在以下四个方面：

（一）经学

如果从太学建制、生徒人数及其学术水平、经师生活的稳定性以及著作撰述数量等方面来看，那无疑，汉末三国时期的经学受到战乱的影响，确实进入到“中衰时代”。[①] 正始前后，大司农卫尉刘靖上疏陈儒训之本曰：

> 夫学者，治乱之轨仪，圣人之大教也。自黄初以来，崇立太学二十馀年，而寡有成者，盖由博士选轻，诸生避役，高门子弟，耻非其伦，故无学者。虽有其名而无其人，虽设其教而无其功。[②]

又郎中鱼豢以大司农董遇、贾洪等七人为儒宗，并序之曰：

> 从初平之元，至建安之末，天下分崩，人怀苟且，纲纪既衰，儒道尤甚。至黄初元年之后，新主乃复始扫除太学之灰炭，补旧石碑之缺坏，备博士之员录，依汉甲乙以考课。申告州郡，有欲学者，皆遣诣太学。太学始开，有弟子数百人。至太和、青龙中，中外多事，人怀避就。虽性非解学，多求诣太学。太学诸生有千数，而诸博士率皆粗疏，无以教弟子。弟子本亦避役，竟无能习学，冬来春去，岁岁如是。又虽

---

① 皮锡瑞《经学历史》，中华书局 1959 年，第 134 页。

② 《三国志》卷十五《刘馥传》，第 464 页。

有精者，而台阁举格太高，加不念统其大义，而问字指墨法点注之间，百人同试，度者未十。是以志学之士，遂复陵迟，而末求浮虚者各竞逐也。正始中，有诏议圜丘，普延学士。是时郎官及司徒领吏二万馀人，虽复分布，见在京师者尚且万人，而应书与议者略无几人。又是时朝堂公卿以下四百馀人，其能操笔者未有十人，多皆相从饱食而退。嗟夫！学业沉陨，乃至于此。①

但这一状况多少只说明经学在普及方面遇到的困难，并不能全面反映经学研究的核心人物、包括荀氏、虞氏这样有着家学渊源的家族以及荆州、交州等较为安定地区的实际情况。②汉末中原大乱，而荆州独全，学术活动亦能顺利展开。綦毋闿、宋忠等撰五经章句，谓之后定。当时“负书荷器自远而至者三百有馀人”。③《南齐书》载王僧虔《诫子书》中有“荆州《八帙》”、“《八帙》所载，共有几家”之说，④可见当地经学的家数不少，卷帙颇多。蜀中李譔父李仁与尹默“俱游荆州，从司马徽、宋忠等学。譔具传其业，……著古文《易》、《尚书》、《毛

① 《三国志》卷十三《王肃传》注引《魏略》，第 420 页。

② 经学在传授上本有普及与精微之学等层次。蒙文通曰：“汉师传经，虽并传灾异五行之说，经则遍授弟子，灾变实不以遍授弟子，故仲舒著论，吕步舒不知其师书，以为大愚，此因内学之名所由立也。”《经史抉原》，巴蜀书社 1995 年，第 84 页。关于荀氏、虞氏家学以及交州之学，分别参见王志平《中国学术史》三国两晋南北朝卷，江西教育出版社 2001 年，第 69 和 35 页以下。

③ 王粲《荆州文学记官志》，《艺文类聚》卷三八。

④ 《南齐书》卷三三《王僧虔传》，第 598 页。

诗》、《三礼》、《左氏传》、《太玄指归》”。[①] 魏初徵士燉煌周生烈、明帝时大司农弘农董遇等，“历注经传，颇传于世”；王肃“采会同异，为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏》解，及撰定父朗所作《易传》”。[②] 何晏注《论语》，王弼注《易》；嵇康在太学写经，撰《左氏音》。鱼豢以董遇、贾洪、邯郸淳、薛夏、隗禧、苏林、乐详等七人为儒宗。汤用彤又指明当时《易》学极盛，马融、郑玄、荀爽、王肃、虞翻、姚信、董遇、李譔均治《周易》。[③] 现存《十三经》注中，除《孝经》为唐人注，汉人与魏晋人注各居其半，魏人与晋人注各有三部。皮锡瑞说："以注而论，魏晋似不让汉人矣；而魏晋人注卒不能及汉者。"[④]对魏晋人注颇有指摘，然而，梁时皇侃即为何晏《论语集解》作疏，唐人《五经正义》中，《周易正义》以王弼注为本，《尚书正义》主王肃伪作之孔安国传，皆据魏人之作。魏人解经受到后人重视，由来已久，实有不可替代的地位。总之，汉魏之际，经学虽然在普及方面没有多少成绩，但仍有不少经学大家坚持著述与传授，个别地区的经学仍有发展。

如果从创新方面说，那么三国时期经学的成就尤为突出。这可以从两方面来看：一是黄初时期古文占据优势，引起了学术上的极大变化。王国维《汉魏博士考》曰："汉世所立十四博士，皆今文学也。古文诸经，终汉之世未得立于学官。……古文学之立于学官，盖在黄初之际。自董卓之乱，京洛为墟，献帝

① 《三国志》卷四二《李譔传》，第 1026 页。

② 《三国志》卷十三《王肃传》，第 420 页。

③ 汤用彤《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》，载《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社 2001 年，第 78 页。汤用彤此文论述荆州经学颇为详实，可以参考。

④ 皮锡瑞《经学历史》，中华书局 1959 年，第 163 页。

托命曹氏，未遑庠序之事，博士失其官守，垂三十年，今文学日微，而民间古文之学乃日兴月盛。逮魏初复立太学博士，已无复昔人。其所以传授课试者，亦绝非曩时之学，盖不必有废置明文，而汉家四百年学官，今文之统已为古文家取而代之矣。”①

二是经学受到玄学的影响，呈现出新面貌。玄学借助经学的滋养而得到发展，同时又在传统经学中融入了新的成分。两者之间有着千丝万缕的联系。史称王弼“好论儒道”，“注《易》及《老子》”，②孔老并列，未言偏重。而被推为儒宗的董遇，“善治《老子》，为《老子》作训注。又善《左氏传》，更为作朱墨别异”。③ 无论玄学家，还是经师，都没有在儒道经典研究之间划出很大的鸿沟。正如汤用彤所说：“世人多以玄学为老、庄之附庸，而忘其亦系儒学之蜕变。”④玄学家们虽然保持传统的解经形式，如何晏集注《论语》，王弼注《易》，但他们在解经中所富有的创新精神，却是汉儒未曾有过的。关于这一点，汤用彤以《周易》为例剖析得十分精辟，曰：

> 《周易》新义之兴起，亦得力于轻视章句，反求诸传。荆州“后定”盖已开轻视章句之路，而王弼新《易》之一特点，则在以传证经。……世传王弼用费氏《易》。……费氏《易》与古文同，而其学本以传解经，亦与今文家重训说章句者大异其趣。王弼用费

---

① 王国维《汉魏博士考》，载《观堂集林》卷四，中华书局1959年，第188、189页。

② 《三国志》卷二八《钟会传》附《王弼传》，第795页。

③ 《三国志》卷十三《王肃传》注引《魏略》，第420页。

④ 汤用彤《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》，载《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年，第76页。

> 氏《易》云者非但因其所用易文同于古文,而实亦因其沿袭其以传解经之成规也。然细按新《易》学反求诸传之运动,其步骤可分为二:(一)则于注文解说时引传证经,经传连合,并为一谈。……(二)则不但注解时经传合说,而且割裂传文,附入经文。……此二步骤,前者以传证经,后者以传附经(实亦即以经附传)。然前者尚只用于注解,后者乃进而改窜经文。二者深浅有别,而其主张反求古传,轻视后师章句,则相同。《易》学至此,汉人旧说乃见衰颓,魏晋新学乃可以兴起也。

何晏《论语集解》首创集解之体,其中又多有援道入儒之说;王弼注《易》,亦多援老入《易》,充分体现出勇于变创的精神。正如汤用彤所说:"宋衷(忠)之学,异于郑君,王肃之术,故讦康成。王粲亦疑难郑之《尚书》。则荆州之士踔跐不羁。守故之习薄,创新之意厚。刘表'后定',抹杀旧作。宋王之学,亦特立异。而王弼之《易》,不遵前人,自系当时之风尚如此也。"[①]解经者不拘传统的做法,确实给当时的经学研究带来了新的面貌。

(二)玄学

魏晋文化上的创新开拓不仅体现在经学领域,更体现在玄学方面。如果没有玄学,那么,称曹魏时期有一个显著的

---

① 并前引见汤用彤《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》,载《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社2001年,第77至80页。

文化提升运动就不免有些勉强。

王弼之学源出于刘表、宋忠的荆州学派，因此，有论者以为“玄学只是一场新的经学革命而已”。① 从宽泛的意义上说，这样的结论实际上是把玄学纳入到经学的范畴。玄学确实得到经学的滋养，很多思想内容来源于经学，这是显然的事实，但玄学有着自身的主题与发展的脉络。这可以从玄学涉及的内容和探讨的形式两方面反映出来。

先看玄学讨论的内容：

玄学主要围绕《易》、《老》、《庄》所谓“三玄”展开各种玄理的探讨，内容相当广泛，南齐王僧虔的《诫子书》中有所提及，书曰：

> 往年有意于史，取《三国志》聚置床头，百日许，复徙业就玄，自当小差于史，犹未近彷佛。曼倩（东方朔）有云：“谈何容易。”见诸玄，志为之逸，肠为之抽，专一书，转诵数十家注，自少至老，手不释卷，尚未敢轻言。汝开《老子》卷头五尺许，未知辅嗣何所道，平叔何所说，马、郑何所异，《指例》何所明，而便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事。设令袁令（粲）命汝言《易》，谢中书（朏）挑汝言《庄》，张吴兴（绪）叩汝言《老》，端可复言未尝看邪？谈故如射，前人得破，后人应解，不解即输赌矣。且论注百氏，荆州《八帙》，又《才性四本》，《声无哀乐》，皆言家口实，如客至之

① 参见王志平《中国学术史》三国两晋南北朝卷，江西教育出版社 2001 年，第 17 页。

有设也。汝皆未经拂耳瞥目。岂有庖厨不修，而欲延大宾者哉？就如张衡思侔造化，郭象言类悬河，不自劳苦，何由至此？汝曾未窥其题目，未辨其指归；六十四卦，未知何名；《庄子》众篇，何者内外；《八帙》所载，凡有几家；《四本》之称，以何为长。而终日欺人，人亦不受汝欺也。[①]

贺昌群根据此书，概括为如下八项：

（一）魏晋以来，注《易》、《老》、《庄》三玄者不下数十家，凡清谈之士，至少须专一书，而转通诸家之注。

（二）王弼与何晏之说，其指归何在？

（三）马融与郑玄之异同。

（四）刘表为荆州牧时，广徵儒士，使綦毋闿、宋忠等撰五经章句，谓之后定。儒者新义蔚起，故书中谓“荆州《八帙》，凡有几家”。

（五）钟会、傅嘏、王广、李丰等《才性四本》论之优劣。

（六）嵇康《声无哀乐论》。

（七）张衡所代表之宇宙论与郭象等所代表之自然观。

（八）《易》、《老》、《庄》三玄之通义。

---

① 《南齐书》卷三三《王僧虔传》，中华书局标点本，第598页。

以上内容实际上是四个方面：一是注解与阐发三玄；二是论儒道之学；三是新旧经说之异同；四是名理之辨析。“合此四者而观之，魏晋之际，清谈者所讨论之范围，可以概见”。[①]

侯外庐等根据文献，推证何晏、王弼等人的论辩题目，大体不外：一、《老子》章句；二、《周易》之旨；三、《论语》章旨。另外，还包括，才性四本、声无哀乐、养生、言意之辨、宅无吉凶等。[②] 汤用彤认为玄学的生成有两方面因素：一是研究《周易》、《太玄》等而发展出的一种天道观；二是当时偏于人事政治方面的思想，如刘劭《人物志》一类“形名”派的理论，并融合三国时流行的各家之学。[③] 从这里也可以看出玄学的视野。

就玄学涉及的典籍而言，主要指《易》、《老》、《庄》三玄，也包括了《论语》等其他儒家经典著作。至于何晏与王弼之说，其指归何在，马融与郑玄有何异同，等等，大体都是与经典的理解与诠释有关。于此可以做出区分，玄学有两种性质的讨论：一类与经典注释有关，何晏《论语集解》、王弼《周易注》和《老子注》、郭象《庄子注》等皆属此类，论者对此多有说明。

另一类的玄学讨论，则与经典诠释没有明显的直接联系。魏文帝时，刘劭制定“都官考课法”七十二条及《说略》一篇，明帝时，他又制定《新律》十八篇。他所作的《人物志》如果不是《都官考课》所附《说略》的扩展，也是同《都官考课》有关系的著作。《都官考课》的根本问题是怎样考察各级官吏的政绩，

① 贺昌群《魏晋清谈思想初论》，商务印书馆 1999 年，第 60、61 页。

② 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，人民出版社 1957 年，第 77 页以下。

③ 汤用彤《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社 2001 年，第 116 页。

《人物志》的核心问题是怎样识别人物，什么人物适合于做什么官，能起什么作用。① 刘劭《人物志》探究的问题继续发展，便演变成为"才性四本"的讨论，钟会由此撰《四本论》。不难看出，这一讨论与诠释没有太多的关联，主要源自于现实的触动。尽管"书不尽言，言不尽意"源于《易・系辞》，"得意而忘言"出于《庄子・外物》，但此时的"言意之辨"显然不是为了注释经典。汤用彤说得好："玄学统系之建立，有赖于言意之辨。但详溯其源，则言意之辨实亦起于汉魏间之名学。名理之学源于评论人物。……圣人识鉴要在瞻外形而得其神理，视之而会于无形，听之而闻于无音，然后评量人物，百无一失。此自'存乎其人，不可力为'；可以意会，不能言宣（此谓言不尽意）。故言意之辨盖起于识鉴。……王弼为玄宗之始，深于体用之辨，故上采言不尽意之义，加以变通，而主得意而言。于是名学之原则遂变而为玄学家首要之方法。"②言意之辨作为方法论的讨论已经具有自身发展的脉络，而超越于一般注经的范围。

嵇康所关心的也大多不是经典诠释性的问题，而是他师心独见提出的全新命题。"声无哀乐"，前人没有讨论过类似的题目；《养生论》是在传统养生观念的基础上，阐发他个人独特的人生哲学；《释私论》针对当时名教的某些局限，提出在推行名教是非标准的同时，应当配合公私准则，以建立起新型的道德衡量体系。这些论述，还包括"宅有无吉凶"、"自然好学"等的讨论，都不是围绕经典诠释，也不是从中延伸出来的探讨。嵇康的论辩，命

① 参见冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 14 页。

② 汤用彤《言意之辨》，载《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社 2001 年，第 24、25 页。

题之新，数量之多，阐释之深，在魏晋玄学家中确实很少见。就此而言，嵇康的玄学有着相当的独创性和重要性。

入晋之后，士人在学理上的开拓创新已经大不如前，偶尔还有新意的问题，如《世说新语·文学》第14条载：

> 卫玠总角时问乐令（广）“梦”，乐云：“是想。”卫曰：“形神所不接而梦，岂是想邪？”乐云：“因也。未尝梦乘车入鼠穴，捣齑啖铁杵，皆无想无因故也。”卫思“因”，经日不得，遂成病。乐闻，故命驾为剖析之。卫既小差。乐叹曰：“此儿胸中当必无膏肓之疾！”

尽管《周礼》中有“六梦”之说，《潜夫论·梦列篇》中也涉及到梦，但乐广、卫玠的问题显然不是为了解释典籍。两晋时期，士人虽然热衷于玄谈，玄学的地位也很高，但除了郭象的《庄子注》之外，思想的创新似不如正始时期。曹魏玄学的原创性从命题或内容上即可反映出来。

显然，玄学关注的内容既不在经学之中，也不是经学命题的逻辑推演的结果，更不是仅仅为了对抗经学而提出的一系列诘难。它有自身的领域。玄学以开放的姿态，贯通儒道，充分吸收自先秦流传下来的各种传统学术和知识遗产，并以道家思想为主，确立起属于自己的新的学术话语。因此，玄学既不是汉代经学的简单延续，也不完全是经学革命的产物，它在传统学术的根基上，以独特的眼光和方法，成就了自身的学术与思想。玄学的独特成就，汤用彤说得好：

> 王弼之伟业，固不在因缘时会，受前贤影响。而

> 在其颖悟绝伦，于形上学深有体会。今日取王书比较严遵以至阮籍之《老子》，马融、虞翻之《周易》。王氏之注，不但自成名家，抑且于性道之学有自然拔出之建设。因其深有所会，故于儒道经典之解释，于前人著述之取舍，均随意所适。以合意为归，而不拘拘于文字。虽用老氏之义，而系因其合于一己之卓见。虽用先儒书卷之文，而只因其可证成一己之玄义。其思想之自由不羁，盖因其孤怀独往，自有建树而然也。[①]

我们注意到，嵇康的玄思并没有放在本体一类的问题上，而是关注事物之理，探讨认识的可靠性。他对人们一向信守的归纳提出质疑，反对独断。在认识论方面，嵇康有着独特的贡献。总之，魏晋玄学在很多方面都取得了重大的成就。

冯友兰说："汉朝的人是伟大的，但是他们的抽象思维的能力是比较低的，汉朝哲学家们的根本观念都还是具体思维的。……玄学的辩名析理完全是抽象思维，从这一方面说，魏晋玄学是对两汉哲学的一种革命。"[②]事实上很难解释清楚，当时的士人为什么突然对抽象的玄奥问题感兴趣，并努力解答那些异常复杂的难题。但至少可以从玄学讨论的形式方面来看他们对抽象思维的兴趣。玄学家们大多推崇深刻的识见，并有意识地加以培养，通过复杂问题的探讨锻炼自身的抽象思维能力，竭力将人的玄智推向极致。这种追求同样体现在玄学讨论的形式上。

---

① 汤用彤《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》，载《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社 2001 年，第 82、83 页。

② 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 44 页。

来看不同层次的学术形式。

玄学讨论的基本前提是，学者必须熟悉经典，掌握传统的知识遗产。玄学家尽管大多清谈高论，嘘枯吹生，然而几乎无一不受到包括经学在内的传统学术的熏陶，但他们似乎又认为，传统的经学不足以全面发挥人的玄智；能够讲究经学，仅仅是人的才情识见的基本水准。郑玄虽为一代大儒，然而，初至冀州大将军袁绍门下，门下客"多豪俊，并有才说，见玄儒者，未以通人许之，竞设异端，百家互起。玄依方辩对，咸出问表，皆得所未闻，莫不嗟服"。[①] 可见，当时士人心目中的通人须具备超越一般儒者的某些素养。

更高一层，当是能够作"论"。我们注意到曹魏一代数十年间，出现很多长篇大论。解经受到经文的限定，而论中的问题却由论者自行选定。对问题的展开、阐发以及结论更能体现出论者独立思考、大力开拓的能力。玄学家大多有"论"，如何晏的《道德论》、夏侯玄《辨乐论》、阮籍的《达庄论》、嵇康的《声无哀乐论》、钟会的《四本论》、《道论》及《刍荛论》等[②]。不以玄学著名的士人也作论，蒋济作《万机论》，桓范撰《世要论》，杜恕有《体论》、《兴性论》以及《笃论》，[③]阮武撰《阮子正论》等。[④] 数量之多，思索之深，在其他时代是少见的。然而，

① 《后汉书》卷三五《郑玄传》，第 1211 页。

② 《刍荛论》五卷，见《隋书》卷三四《经籍志》，第 1006 页。

③ 《世要论》见《三国志》卷九《曹爽传》注引《魏略》，第 290 页。杜恕之作见同书卷十六《杜恕传》，第 507 页；《笃论》四卷，见《隋书》卷三四《经籍志》，第1006页。

④ 见《隋书》卷三四《经籍志》，第 1004 页。《世说新语·赏誉》第 13 条注引《陈留志》曰："武，魏末河清太守。族子籍，年总角未知名，武见而伟之，以为胜己。知人多此类。著书十八篇，谓之《阮子》，终于家。"《阮子》当即此《阮子正论》。

"论"大多可以从容写作，有较多的时间反复斟酌，因此，当时的士人似乎觉得，撰论还没有达到才智的极致。

更高一层，当是能够清谈。汉末处士横议主要针对当时的朝政，具有浓厚的政治色彩，当然也包含有多种文化内容。入魏以后，士人更欣赏谈论高深玄奥的问题。从某种意义上说，汉魏谈议既是士人风度学养的展示，又是相互间交流的重要形式。黄琼归葬江夏，"四方名豪会帐下者六七千人，互相谈论，莫有及(申屠)蟠者。唯南郡一生与相酬对"。[①] 士人相聚，隐然以能否谈议而论高下。徐稺前来吊丧，"设鸡酒薄祭，哭毕而去，不告姓名"。众人猜测是徐稺，郭太"乃选能言语生茅容轻骑追之。及于途，容为设饭，共言稼穑之事"。[②] 欲接识名流，定要选能言之士；能够共言，说明自己的才情学识得到了对方的肯定。郭太即以"善谈论、美音制"而见称于河南尹李膺。[③] 荀彧因夜闻隔壁耿纪屋中杜畿的言谈，而荐之于朝。[④] 汉末士人所谈颇宽泛，人物、朝政，甚至"稼穑之事"，均在谈论的范围之中，谈议者大多可以介入。但如果谈论玄奥的哲学问题，那么，其才情玄思显然又要高出很多。大凡玄学家都擅长这样的清谈。史载夏侯玄、何晏等名盛于时，司马师亦预焉。何晏"唯深也、唯几也"云云，[⑤]可见其谈论之一斑。王弼好老氏，通辩能言，与裴徽有"圣人体无"之论，觐曹爽，

---

① 《后汉书》卷五三《申屠蟠传》，第 1752 页。

② 《后汉书》卷五三《徐稺传》，第 1747 页。

③ 《后汉书》卷六八《郭太传》，第 2225 页。

④ 《三国志》卷十六《杜畿传》注引《傅子》，第 494 页。

⑤ 《三国志》卷九《何晏传》注引《魏氏春秋》，第 293 页。

“爽为屏左右，而弼与论道，移时无所他及”，[1]虽不为曹爽所重，却为何晏、傅嘏等所激赏。这些都表明士林对清谈的推重。

但是，谈玄也有着难易程度上的区别。能够用复杂的论证方式分析玄奥的问题，这是一个层次；能够要言不烦，谈言微中，这才是玄智的极致。魏晋时人对这样的人以及这样的谈论方式极其欣赏，留下了不少的故事。《世说新语·文学》第16条所载，乐广用简单的动作表明“旨不至”的含义，“辞约而旨达”，时人大为称赞。第18条又曰：

> 阮宣子（修）有令闻，太尉王夷甫（衍）见而问曰：“老庄与圣教同异？”对曰：“将无同？”太尉善其言，辟之为掾。世谓“三语掾”。[2]

同样欣赏谈言简约而中的。

不管是论，还是谈，都是要辩名析理。玄学的方法就是辩名析理，这后来由郭象总结出来。他在《庄子·天下篇》注中说：

> 昔吾未览《庄子》，尝闻论者争夫尺棰连环之意，而皆云庄生之言，遂以庄生为辩者之流。案此篇较评诸子，至于此章，则曰其道舛驳，其言不中，乃知道

---

① 《三国志》卷二八《钟会传》注引《王弼传》，第795页。

② 一说此为阮瞻与王戎语，参见余嘉锡《世说新语笺疏》案语，上海古籍出版社1993年，第209页。

听途说之伤实也。吾意亦谓无经国体致，真所谓无用之谈也。然膏粱之子，均之戏豫，或倦于典言，而能辩名析理，以宣其气，以系其思，流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博奕者乎！故存而不论，以贻好事也。①

郭象承认辩名析理所讨论的问题，与“经国体致”无关，是“无用之谈”，不过总比赌博对弈这类游戏更好一点，能够“以宣其气，以系其思”。冯友兰说：“哲学不能增加人对实际事物的知识，但能提高人对于实际的理解，随着这种理解的提高，人的精神境界也提高了。郭象倒是先我而言之了。”②魏晋玄学的内容和讨论问题的方式，这两方面都体现出当时的士人在文化上不断探索的精神。对玄奥问题的思索确实是魏晋士人找到的新乐趣。他们意识到通过玄学，不仅可以培养自身抽象的思维能力，而且也能够提高自我的精神境界。所以说，玄学是曹魏新兴阶层自我文化提升运动的一部分，也是最为核心的部分。文化提升的过程，实质是人的精神境界的飞跃。

（三）文学

汉魏时期的文学很值得称道。当时的作者之盛，大大超过前代。钟嵘《诗品·总论》曰：“降及建安，曹公父子，笃

① 郭庆藩《庄子集释》，中华书局1961年，第1114页。

② 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社1986年，第33页。

好斯文；平原兄弟，郁为文栋；刘桢、王粲，为其羽翼。次有攀龙托凤，自至于属车者，盖将百计。彬彬之盛，大备于时矣！”邺下文人的规模之大，远超过前代的各类文学群体。正始时期的名士，包括傅嘏、荀粲、裴徽、何晏、王弼、夏侯玄、钟会等皆能属文，竹林七贤，即阮籍、嵇康、向秀、刘伶、山涛、王戎、阮咸等人也多擅长诗文，由此形成文学创作的兴盛局面。其中曹氏父子、建安七子、竹林七贤等都取得了较高的文学成就。

曹魏时期的文学成就一向为后人所肯定。这可以从几方面来看。首先，这一时期的文学具有丰富而深刻的内容。曹氏父子经历不凡，诗文皆为大观。清人赵翼曰：“创业之君，兼擅才学，曹魏父子，固已旷绝百代。”[①]此时无论是建安七子，还是正始作者，很少是专事诗文的柔弱书生。他们大多具有良好的文学修养，又亲历当时社会政治的重大变迁，直接面对现实的冲突与动荡，洞察敏锐，理解深透，故其作品往往言之有物，富有深刻的现实性。刘勰《文心雕龙·时序》中说：“观其时文，雅好慷慨，良由世积乱离，风衰俗怨，并志深而笔长，故梗概而多气也。”很准确地概括了当时文学的特点。其实，这种现实性不仅仅在于他们的诗文能够描写战乱的情形，而且也在于他们犀利的笔锋能够从社会生活、人生经历等各个层面上触及现实的本质。动乱之中，他们发出愍乱忧世之叹；慷慨之时，他们渴望建功立业，激情昂扬；欢宴席上，他们“洒笔以成酣歌，和墨以藉谈笑”；[②]孤独时刻，他们又是

① 赵翼著、王树民校证《廿二史札记校证》，中华书局 1984 年，第 245 页。

② 《文心雕龙·时序》。

"夜中不能寐，起坐弹鸣琴"。[1] 从社会动荡到内心情感，他们都有颇为深刻的展现，体现出这一时期文学特有的风貌。

其次，文学形式、表现手法方面更趋成熟，创作风格鲜明而独特。刘勰《文心雕龙》说到"风骨"，多以建安作者为例，钟嵘《诗品》中又以富有"建安风力"的曹魏作品作为典范，此后"建安风骨"、"汉魏风骨"遂成为这一时期文学最显著的风格特征。曹植的诗歌，"骨气奇高，词采华茂，情兼雅怨，体被文质"；刘桢的创作，"真骨凌霜，高风跨俗"，[2]都体现出共同的倾向。此时的作者对文学作品的华美、文采有着深刻的领会。曹丕提出"诗赋欲丽"；曹植诗歌文采斐然，又称赞吴质的书信"文采委曲"；[3]史称嵇康"文辞壮丽"。[4] 钱基博评价曹魏文学说："西汉之文骏朗，东京之文丽则；而魏则总两汉之菁英，导六朝之先路，丽而能朗，疏而不野，藻密于西汉，气疏于东京；此所以独出冠时，而擅一代之胜也。"[5]这一评价颇为恰当。正始时期，玄风大畅，文学与玄学在一定程度上相融相合。就活动而言，他们校练名理，又赋诗作文；就作者而言，既是玄学家，又是文学家；就文体而言，他们常常用"论"的形式表达其玄学见解。尤其是嵇康、阮籍的论文，不仅辨析精深，论证有

---

① 阮籍《咏怀八十二首》其一，陈伯君校注《阮籍集校注》卷下，中华书局 1987 年，第 210 页。

② 钟嵘《诗品》卷上。

③ 《与吴季重书》，赵幼文校注《曹植集校注》卷一，人民文学出版社 1984 年，第 143 页。

④ 《三国志》卷二一《王粲传》，第 605 页。

⑤ 钱基博《中国文学史》上，中华书局 1993 年，第 113、114 页。

力，而且就文章布局结构、遣词造句、兴味意象等方面都深见功力，独具匠心。玄思也使他们的诗歌蕴含深刻，旨意隽永，清虚高旷，意境悠远，在文学与思想方面都取得了一定的成就。

魏晋的文学成就还可以通过南梁萧统所编的《文选》反映出来。傅刚通过《文选》收录三十五类文体的细致统计研究表明，“《文选》收录作家、作品最多者，仍是魏、晋。魏、晋是中国古代文体大备、而又得到极大发展的时期。魏、晋作家对文体的建设和发展做出了杰出的贡献”。① 于此可见，南北朝人对曹魏文学的景仰。

魏晋文学之所以能够取得如此之成就，与他们“文学的自觉”、对待文学的态度有关。汉魏之际，文学受到人们超乎前代的重视。1920 年日本汉学家铃木虎雄在《艺文》杂志上发表《魏晋南北朝时代的文学论》中以为：“魏代是中国文学的自觉期。”1927 年鲁迅在《魏晋风度及文章与药及酒之关系》的演讲中说：“他（曹丕）说诗赋不必寓教训，反对当时那些寓训勉于诗赋的见解，用近代的文学眼光看来，曹丕的一个时代可说是‘文学的自觉时代’，或如近代所说是为艺术而艺术的一派。”曹魏文学的发展及创作上的成就直接得益于这种“自觉”。② 曹丕《典论·论文》说：“盖文章经国之大业，不朽之盛事。年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之常期，未若文

① 见傅刚《昭明文选研究》，中国社会科学出版社 2000 年，第 307 页。详细的讨论可参该书下编第四章“《文选》文体研究”。

② 李文初有《从人的觉醒到“文学的自觉”》、《再论我国“文学的自觉时代”》等文，可参看，见其《汉魏六朝文学研究》，广东人民出版社 2000 年，第 86 和 103 页以下。

章之无穷。是以古之作者,寄身于翰墨,见意于篇籍,不假良史之词,不托飞驰之势,而声名自传于后。"[①]汉代"文学"一词多指经学儒术,"文章"一词则主要包括辞赋、史传、奏议。[②]曹丕所言文章,与汉人没有本质区别,也指奏议、书论、铭诔、诗赋等。虽然不完全等同于现代所谓文学,但基本含义相近。[③] 曹丕在这里肯定了文章相对独立的价值,实际上是将文学从儒术中分离出来,表明了文学的自觉意识。他在《与吴质书》中又说:"观古今文人,类不护细行,鲜能以名节自立。而伟长独怀文抱质,恬淡寡欲,有箕山之志,可谓彬彬君子矣。著《中论》二十馀篇,成一家之业,辞义典雅,足传于后,此子为不朽矣。"[④]重申文章不朽的意思。曹丕不仅这样说,而且身体力行,颇重著述。《三国志》卷二《文帝纪》(88)曰:"初,帝好

---

① 见《文选》卷五二。

② 参见郭绍虞《中国文学批评史》,上海古籍出版社 1979 年,第 27 至 29 页。

③ 汉魏"文章"大体就是现代所谓的"文学",其中显然的区别这里不再深究。有论者持不同的意见,认为曹丕的文章主要指儒学,真正意义上的文学作品很少。周建江说:"在建安时代,文章所发挥的作用主要在于日常的政务文章,在于奏议、书论、铭诔,诗赋在曹丕的笔下也是居于末流的。所以这里所指的'文章'仍承汉意,根本不是文学作品,只有军国文翰方才能起到'经国'的作用,在当时还没有听说过哪篇文学作品能威慑敌手的;所谓的'不朽之盛事',也不是指文学作品的流长久远。"见其《北朝文学史》,中国社会科学出版社 1997 年,第 17、18 页。对此李文初有反驳,见《三论我国"文学的自觉时代"》,收入作者《汉魏六朝文学研究》,广东人民出版社 2000 年,第 115 页。其实,现代关于"文学"的概念同样复杂而模糊,文章实用与否并不能成为衡量文学的标准,实际上没有充分理由拒绝将汉魏"有很强的文采,颇富文学性"的军国文翰归入文学作品的范围。关于"什么是文学",英国特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)有很好的论述,见其《文学原理引论》(*Literary Theory: an Introduction*)引言,文化艺术出版社 1987 年。

④ 《三国志》卷二一《王粲传》注引《魏略》,第 608 页。

文学，以著述为务，自所勒成垂百篇。又使诸儒撰集经传，随类相从，凡千馀篇，号曰《皇览》。”裴松之注引《魏书》曰：“帝初在东宫，疫疠大起，时人凋伤，帝深感叹，与素所敬者大理王朗书曰：‘生有七尺之形，死唯一棺之土，唯立德扬名，可以不朽，其次莫如著篇籍。疫疠数起，士人凋落，余独何人，能全其寿？’故论撰所著《典论》、诗赋，盖百馀篇，集诸儒于肃城门内，讲论大义，侃侃无倦。”强烈的生命意识促使人们通过文学作品、学术著作以达到精神上的不朽，文学的自觉与主动，实质是人的意识的觉醒。钱穆《国学概论》中说：“魏晋南朝三百年学术思想，亦可一言蔽之，曰‘个人自我之觉醒’。”[①]李泽厚在《美的历程》中也说：“从东汉末年到魏晋，……新的世界观人生观，和反映在文艺一美学上的同一思潮的基本特征，是什么呢？简单说来，这就是人的觉醒。”[②]都指出了魏晋时期这一共同的倾向。人的觉醒不仅是艺术、美学思潮上的基本特点，也是这一时代精神活动领域中的共同特征。曹魏文学上所取得的重要成就，正可以看做为当时文化提升运动的具体体现。

（四）技艺

这些对文化有着强烈渴望的精英阶层，不仅在哲学艺术

---

① 钱穆《国学概论》，商务印书馆 1997 年，第 147 页。此书初编于 1928 年前后。

② 李泽厚《美的历程》，中国社会科学出版社 1984 年，第 107、108 页。更早的版本由文物出版社 1981 年出版。

方面富有造诣，而且对其他的技艺也充满兴趣与好奇，积极加以尝试。曹植多才多艺，就是其中颇为典型的例子。《三国志》卷二一《王粲传》(603)注引《魏略》曰：

(颍川邯郸)淳一名竺，字子叔。博学有才章，又善《苍》、《雅》、虫、篆、许氏字指。……会临菑侯植亦求淳，太祖遣淳诣植。植初得淳甚喜，延入坐，不先与谈。时天暑热，植因呼常从取水自澡讫，傅粉，遂科头拍袒，胡舞五椎锻，跳丸击剑，诵俳优小说数千言讫，谓淳曰："邯郸生何如邪?"于是乃更著衣帻，整仪容，与淳评说混元造化之端，品物区别之意，然后论羲皇以来贤圣名臣烈士优劣之差，次颂古今文章赋诔及当官政事宜所先后，又论用武行兵倚伏之势。乃命厨宰，酒炙交至，坐席默然，无与伉者。及暮，淳归，对其所知叹植之材，谓之"天人"。

"科头拍袒，胡舞五椎锻，跳丸击剑，诵俳优小说数千言"，这些后世文士不甚重视的杂艺，曹植亦能精熟，而且将它们作为自己颇为突出的才艺在名士邯郸淳面前展示，显然，曹植十分重视这些技艺。可想而知，如果没有自觉的留意和训练，要掌握这些表演是不可能的。曹丕除了具有学术及文学方面的专长外，还精通武艺。他在《典论·自叙》中历陈自己刀剑骑射的功夫，颇为自得：

余时年五岁，上以世方扰乱，教余学射，六岁而知射，又教余骑马，八岁而能骑射矣。以时之多故，

每征，余常从。建安初，上南征荆州，至宛，张绣降。旬日而反，亡兄孝廉子修、从兄安民遇害。时余年十岁，乘马得脱。夫文武之道，各随时而用，生于中平之季，长于戎旅之间，是以少好弓马，于今不衰；逐禽辄十里，驰射常百步，日多体健，心每不厌。……与族兄子丹猎于邺西，终日手获麞鹿九，雉兔三十。后军南征次曲蠡，尚书令荀彧奉使犒军，见余谈论之末，彧言："闻君善左右射，此实难能。"余言："执事未睹夫项发口纵，俯马蹄而仰月支也。"彧喜笑曰："乃尔！"余曰："埒有常径，的有常所，虽每发辄中，非至妙也。若驰平原，赴丰草，要狡兽，截轻禽，使弓不虚弯，所中必洞，斯则妙矣。"……余又学击剑，阅师多矣，四方之法各异，唯京师为善。桓、灵之间，有虎贲王越善斯术，称于京师。河南史阿言昔与越游，具得其法，余从阿学之精熟。尝与平虏将军刘勋、奋威将军邓展等共饮，宿闻展善有手臂，晓五兵，又称其能空手入白刃。余与论剑良久，……时酒酣耳热，方食芊蔗，便以为杖，下殿数交，三中其臂，左右大笑。……夫事不可自谓己长，余少晓持复，自谓无对；俗名双戟为坐铁室，镶楯为蔽木户；后从陈国袁敏学，以单攻复，每为若神，对家不知所出，先日若逢敏于狭路，直决耳！余于他戏弄之事少所喜，唯弹棋略尽其巧，少为之赋。昔京师先工有马合乡侯、东方安世、张公子，常恨不得与彼数子者对。①

① 《三国志》卷二《文帝纪》注引《典论·自叙》，第89页。

即使怀疑他在《自叙》中不免"自谓己长",但至少可以确定一点,即"心每不厌"、"常恨不得与彼数子者对"中所表现出来的对技艺的强烈热情。其时,阮籍、嵇康、阮咸等皆通音律,嵇康长于琴,而阮咸善弹琵琶,在中国音乐史上都有一定的地位。曹操、[①]钟繇、卫觊、嵇康等在书法上也颇有造诣。

从以上经学、玄学、文学和技艺四个方面的情况不难看出,当时处于社会上层的士人对文化诸多领域均表现出了强烈的兴趣与热忱,并取得了很大的成就。促成这种局面大体有如下三方面的原因:

一是新兴政治集团的成员在获得权力地位的同时,亟须自身文化优越的明证。换言之,他们对权力的追求,也延伸到文学艺术、学术文化等精神领域。对于东汉世族子弟而言,他们往往拥有相当稳固的学术地位,特别是像杨氏四世三公那样的家族,经学上享有崇高的声望,[②]然而,对于曹魏这些身居高位而出身寒微的士人而言,名位的显赫与文化上的崇高并非一回事;他们在获得政治地位的同时,还必须证明自身文化上的优越。曹操是宦官曹腾的养子曹嵩之子,出身微贱,曾请许劭题目,"劭鄙其人而不肯对",[③]《三国志》卷一《武帝纪》(2)称曹操少时"任侠放荡,不治行业",可见曾在社会中闯荡。其后的生涯,刻苦自励,曹丕回忆曰:"上雅好诗书文籍,虽在军旅,手不释卷,每每定省从容,常言人少好学则思专,长则善

① 关于曹魏书法,参见刘涛《中国书法史:魏晋南北朝卷》,江苏教育出版社 2002 年,第 13 页以下,以及陈登原《国史旧闻》,中华书局 2000 年,第 469 页。

② 《后汉书》卷五四《杨震传》,第 1759 页以下。

③ 《后汉书》卷六八《许劭传》,第 2234 页。

忘，长大而能勤学者，唯吾与袁伯业（袁遗）耳。”[①]史传亦称其“御军三十馀年，手不舍书，昼则讲武策，夜则思经传，登高必赋，及造新诗，被之管弦，皆成乐章”。[②] 出身寒素的蒋济既是曹魏名臣，又是学者，作有《万机论》。在确定曹魏氏族所出的讨论中，蒋济诘难高堂隆，与缪袭往反辩论，“并有理据”。又能够对郑玄注有所驳正，所论“虽似俳谐，然其义旨，有可求焉”。[③]

文化提升的倾向，还可以从一个家族的家学状况上反映出来。试以杜畿家族为例。杜畿，京兆杜陵人，[④]年二十，为郡功曹，守郑县令。后为曹操守河东，治理有方，百姓勤农，家家丰实。于是开学宫，亲自执经教授，又延请当时著名经学家乐详执教。河东形势稍稳定，即兴办学校，说明杜畿对文化的重视。史称他亲自执经教授，当是劝学的示范，现存史籍中不闻其有经学著述。但杜氏下一代的学术水平就有了很大的提高。畿子杜宽，“清虚玄静，敏而好古。以名臣门户，少长京师，而笃志博学，绝于世务，其意欲探赜索隐，由此显名，当途之士多交焉。举孝廉，除郎中。年四十二而卒。经传之义，多所论驳，皆草创未就，惟删集《礼记》及《春秋左氏传解》，今存于世”。[⑤] 杜宽擅长左氏学，并且能对“经传之义，多所论驳”，可见经学水平较之

① 《三国志》卷二《文帝纪》注引《典论·自叙》，第90页。

② 《三国志》卷一《武帝纪》注引《魏书》，第54页。

③ 《三国志》卷十四《蒋济传》裴松之案语，第455页。

④ 《三国志》卷十六《杜畿传》(494)注引《傅子》曰：“畿，汉御史大夫杜延年之后。”杜延年为杜周之子，父子爵位尊显，《汉书》均有传，本传赞曰：“至于建武，杜氏爵乃独绝。”则至杜畿父祖辈，或仅保留着地方大族的地位，因此，杜畿仍可以看做是社会中下层士人进入上层的例子。

⑤ 参见《三国志》卷十六《杜畿传》及注引《杜氏新书》，第493页以下。

父辈已有很大的提高。黄初中，乐详徵拜博士，即往京师，而杜宽"少长京师"，其左氏学或为乐详所传。杜预为杜宽兄子，自称有"《左传》癖"，"既立功之后，从容无事，乃耽思经籍，为《春秋左氏经传集解》"。[①] 此书当时即有影响。《隋书·经籍志》(933)曰："晋时……《左氏》服虔、杜预注，俱立国学。……后学三传通讲，而《左氏》唯传服义。至隋，杜氏盛行，服义及《公羊》、《穀梁》浸微，今殆无师说。"孔颖达《春秋正义序》亦称"今校先儒优劣，杜为甲矣"。《集解》虽有不当之处，"然比诸义疏，犹有可观"。[②] 可见，隋唐之世，《集解》已经确立了很高的学术地位，杜预也卓然成为左氏学的大家，为世人所重。当代更有论者以为"《春秋经传集解》的出现标志着春秋学研究的一个里程碑"。[③] 杜预左氏学的成就，一方面有其家学的渊源，另一方面则源于自身的努力。不难看出，经过几代人的努力，杜氏家族的文化水准，特别是经学水平呈现出明显的上升趋势。

当然，这并不意味着当时学术的进步、文化的兴盛仅源于权力阶层文化渴望的推动。汉末以来，名门望族一向努力维持家学门风，而以儒学传家的寒族也多重视子弟的学术培养。前者可以钟会为例，他出身名门，入仕之前，即有才数技艺，博学而精练名理，撰《四本论》、《道论》等；[④]后者

---

① 《晋书》卷三四《杜预传》，第1031页。

② 《十三经注疏》，中华书局1980年，第1698页。

③ 参见姜广辉主编《中国经学思想史》第二卷，中国社会科学出版社2003年，第629页。

④ 《三国志》卷二八《钟会传》，第795页。《世说新语·言语》第11条注引《魏志》曰："(钟)繇字元常，家贫好学，为《周易》、《老子训》。"则钟会之学实有家学渊源。

可以嵇康为例，嵇康父祖的名位皆不显，然而，家世儒学，他“学不师授，博洽多闻”，曾往太学写石经古文，又撰《左氏音》，可见对学术非常用心。[1] 但是，相对于文化自身的发展而言，曹魏权力精英在政坛获得地位的同时，付出巨大的热情与精力来提高自身的精神素养，并且取得了重要的成就，却是明显的事实。当然，所谓权力精英，实际上包括了权力外围的部分士人。

二是新兴的权力集团继承了汉代士人良好的文化传统。曹魏新的政权机构中不少成员都来自社会中下层，但他们对汉代的文化传统却有着十分可取的态度，懂得如何从前人的遗产中获得更多的教益。他们在文化学术上广泛的兴趣、积极探索的精神，实际上受到了汉人学风的很大影响。

汉武帝采取“罢黜百家、独尊儒术”的措施以后，儒学与经师在社会生活及思想观念中都占据了重要的地位，但学术界及精神领域的复杂状况远非“罢黜”、“独尊”两句话所能概括，当时思想观念的多元、庞杂的程度或许超出了后世的想象。两汉士人的学术兴趣十分广博，特别是许多一流学者，其精神世界大多不曾为单一的经学所牢笼，他们精通经学，同时游心旁骛，博览百家。学识博杂成为当时杰出之士的普遍特征。两汉之际，侯霸“家累千金，不事产业。笃志好学，师事九江太守房元，治《穀梁春秋》”，又“从钟宁君

---

① 《三国志》卷二一《王粲传》注引嵇喜《嵇康传》，第 605 页，以及《世说新语·言语》注引嵇绍《赵至叙》。

受《律》”。[①] 马严“从平原杨太伯讲学，专心坟典，能通《春秋左氏》，因览百家群言”。马续七岁能通《论语》，十三明《尚书》，十六治《诗》，博观群籍，善《九章筭术》。[②] 东汉初冯异“好读书，通《左氏春秋》、《孙子兵法》”。[③] 卓茂“习《诗》、《礼》及历筭，究极师法，称为通儒”。[④] 桓谭“博学多通”，[⑤] 冯衍“二十而博通群书”，[⑥]王充“好博览”、能够“博通众流百家之言”。[⑦]刘宽“少学欧阳《尚书》、京氏《易》，尤明《韩诗外传》。星官、风角、筭历，皆究极师法，称为通儒。”[⑧]桓帝侍中赵典“学孔子《七经》、《河图》、《洛书》，内外蓺术，靡不贯综”。[⑨]翟酺家族“四世传《诗》”，翟酺却又“好《老子》，尤善图纬、天文、历筭”。[⑩] 郑玄遍注群经，兼通今古文学，又通《九章筭术》及图纬。[⑪] 汉人博学宏通的精神对魏晋士人有很大的影响，从曹氏父子、何晏、王弼、阮籍、嵇康、钟会等综览百家的学风中，不难看到汉人的身影。

汉人的遗产相当丰富。这不仅指学术思想、学风精神，而且也包括了汉代士风。魏晋士人是在仿效东汉名士鸿儒的过

---

① 《后汉书》卷二六《侯霸传》，第 901 页。
② 马严、马续均见《后汉书》卷二四《马严传》，第 858 页。
③ 《后汉书》卷一七《冯异传》，第 639 页。
④ 《后汉书》卷二五《卓茂传》，第 869 页。
⑤ 《后汉书》卷二八上《桓谭传》，第 955 页。
⑥ 《后汉书》卷二八上《冯衍传》，第 962 页。
⑦ 《后汉书》卷四九《王充传》，第 1629 页。
⑧ 《后汉书》卷二五《刘宽传》注引《谢承书》，第 886 页。
⑨ 《后汉书》卷二七《赵典传》注引《谢承书》，第 947 页。
⑩ 《后汉书》卷四八《翟酺传》，第 1602 页。
⑪ 《后汉书》卷三五《郑玄传》，第 1207 页。

程中成长起来的。

东汉士人尊崇节义，砥砺名实，由来已久。李膺“风格秀整，高自标持，欲以天下名教是非为己任”，陈蕃“言为士则，行为世范，登车揽辔，有澄清天下之志”，[①]范滂、张俭等都敢于置个人生死于不顾，与宦官势力相抗争。党锢之祸摧残了大批正直之士，但也使他们的名声广为流传。范晔认为，汉世百馀年间“乱而不亡”与当时士大夫坚守“信义”有很大的关系。[②] 顾炎武盛称“三代以下风俗之美，无尚于东京者”，[③]更是推崇备至。东汉士风不能不影响曹魏时代士人的价值取向和言行规范。

曹操初出之时，颇以汉末这些名士为榜样。年二十，举孝廉为郎，除洛阳北部尉，严格禁令，不避豪强。上书陈言，谓大将军窦武等“正直而见陷害，奸邪盈朝，善人壅塞，其言甚切”；又上书切谏，“说三公所举奏专回避贵戚之意”，颇有匡正天下之志。“迁为济南相，国有十馀县，长吏多阿附贵戚，赃污狼藉，于是奏免其八；禁断淫祀，奸宄逃窜，郡界肃然”。曹操亦自谓：“始举孝廉，年少，自以本非岩穴知名之士，恐为海内人之所见凡愚，欲为一郡守，好作政教，以建立名誉，使世士明知之；故在济南，始除残去秽，平心选举，违迕诸常侍。以为强豪所忿，恐致家祸，故以病还。”[④]汉末名士的作为对曹操颇有影响，贺昌群说：“曹操当初是想做一个这类与宦官及其爪牙相肉搏的名士，他在做济南相和东郡太守时，都曾与豪强及宦官

---

① 《世说新语·德行》第 4 条、第 1 条。

② 参见《后汉书》卷五六《陈蕃传论》，第 2171 页。

③ [清]黄汝成集释《日知录集释》卷十三，上海古籍出版社 1985 年。

④ 《三国志》卷一《武帝纪》及注引《曹瞒传》、《魏书》，第 3 页。又注引《魏武故事》，第 32 页。

爪牙作过斗争。”[①]其他士人受到汉人士风影响亦不在少数，至于夏侯玄、嵇康等人卓落不群、刚正不阿，更是直承东汉名士的遗风。

三是文化发展自身所具有的内在动力。从两汉到魏晋，学术文化的发展并没有明确的界限，整个演变过程既有继承又有变创。如从两汉黄老之学，到汉魏之际的老庄之学，再到玄学的兴起，这一发展轨迹并非完全依赖于外部的动因。除了社会、政治等外在的因素，学术文化的发展又有着自身的因素和动力。[②]

总之，东汉时期，政权机构的绝大多数成员都是世族子弟，随着汉魏之际社会的急剧动荡，社会中下层中的杰出之士能够有机会进入到权力集团的中心。他们的介入，给新政权带来了新的风气。随着权力的获得，他们在文学艺术、思想学术等诸多领域中对自身提出了要求。他们渴望不仅在政治上，同时在文化上达到更高的层次，实现人格的更高境界。玄学可以看做是整个文化提升运动的最重要的组成部分。

在曹魏如此短暂的王朝中，士人具有的文化热情却如此强烈，取得的文化成就如此巨大，达到的境界又如此高远。这在其他时代确实很少见。然而似乎由于走得太快，走得太远，

---

① 参见贺昌群《论曹操和他的时代》，载《贺昌群文集》第一卷，商务印书馆2003年，第375页。

② 在这里，我们主要从汉魏政权机构成员构成的变化等方面探讨文化提升运动形成的动因，没有讨论玄学产生的其他原因。论者经常提到的促使玄学形成发展的主要原因，包括：时代的变迁，儒学的衰落，对两汉经学的反动，士风学风的转变，新道家的复兴，儒、道、名、法合流的趋势，学理上会通孔老的需要，新的历史时期人的觉醒，对天人之学的重新理解，解决重大的社会现实问题的迫切需要，制度改革的需要，等等。参见汤一介《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社2000年，第13页以下。关于玄学与正始改制运动，参见王葆玹《正始玄学》，齐鲁书社1987年，第34、35页。

以致它很快就失去了真正的后继者。随着魏晋禅代，权力机构再度为世家大族所占据。“门阀制度渐次形成，影响及于选举，高位多为贵族所蟠踞，起自中下阶层中较有活气的人，参与政治的机会较少，政治自然不免腐败”。[①] 精英阶层缺乏新生力量，加之社会政治的动荡不安，于是，正始清谈日渐成为了清谈的对象，竹林玄风也只畅行于后人的仰慕之中。后起的精英阶层已无力像他们的前辈那样，在思想领域中全力创新。

四、嵇康与玄学

然而，关于玄学，学界并没有一致的看法，这样，要具体地阐述嵇康与玄学之间的关系，说明他在玄学发展过程中的地位与作用，就不是很容易的事情了。目前研究者主要从哲学、社会和人这三个层面上界定玄学。

一是玄学作为哲学。

以汤用彤为代表的不少论者都认为玄学是关于有无、本末等问题的宇宙本体论。[②] 侯外庐等认为，清谈与玄学就是“烦琐的三玄与名辩之综合复古”。那么，玄学主要就是运用逻辑的方法，对诸多复杂深奥问题的概念探讨。[③] 与此相关，冯友兰认为，玄学的“贵无论”（王弼、何晏）与“崇有论”（裴頠）

---

① 吕思勉《吕著中国通史》，华东师范大学出版社 1992 年，第 382 页。

② 汤用彤《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社 2001 年，第 30 页。

③ 侯外庐等又曰：“清谈是概念的游戏，是形式逻辑的玩弄，不过把汉人另一种形式烦琐（训诂章句）扬弃，而走向概念形式的烦琐罢了。”参见侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，人民出版社 1957 年，第 26、43 页。

辩论的主题都是关于“有”和“无”的问题。这是“共相与殊相、一般与特殊的关系的问题。这是一个古今中外哲学家所共同讨论的问题，是一个真正的哲学问题”。[①] 从这个层面上说，玄学是纯粹的思辨哲学。

二是玄学是对现实社会层面上的变化以及精神危机所做出的思想回应。

萧萐父、李锦全认为玄学探讨的中心问题是天人关系问题。不过，它不同于汉代“天人相与之际”的论证，而是“采取了思辨哲学的形式，提出有无、体用、本末、一多、言意、动静以及自然和名教范畴，对天人关系问题赋予新的涵义，展开了关于本体和现象、运动和静止、认识和对象、天道和人事等方面的新的论证”。[②] 这即是说，有关有无、本末的本体讨论意在建立一种新的天人之学。

还有一些论者认为，这种本体的讨论实质是为解决当时重大的时代课题而在思想理论层面上做出的回应。这一课题可能源自于学术的层面。牟宗三认为，魏晋玄学自身的主要课题，就是会通孔老的问题。他说，魏晋时期出现一个新观念，认为“现实的日常生活是‘迹’，而无是‘本’，这就是‘迹本论’”。这一观念最初发自王弼。“全部生命不离迹而在迹中，就是道家所谓‘无不为’，但‘无不为’需以‘无为’为本才可能，所谓‘无为而无不为’，即现实生活的迹需以无为本”。这包含着圆教的观念。在郭象《庄子注》中，尧代表圆教，代表圆教的境界。牟宗三说：“以‘迹本论’及圆教的模型来会通孔老的冲

---

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 30 页。

② 萧萐父、李锦全主编《中国哲学史》上卷，人民出版社 1982 年，第 365 页。

突，就是魏晋时代的主要课题。”[1]这一课题也可能直接来自于社会现实。任继愈、余敦康等认为：“在汉魏之际的历史条件下，建立一种正常的封建秩序，实现全国性的大一统，关键在于谋略思想，也就是说，要探索出一种最佳方案妥善地处理国家政权和这批强宗豪右、大姓名士之间的关系。……这个问题也就是汉魏之际的最紧迫的时代课题。”[2]

还有一些与此相关的看法。汤一介认为，汉末儒家思想衰落，为社会纲常名教的合理性辩护的“天人感应目的论”等已经走入穷途末路，因此必须得到新的理论论证，而在当时的条件下，发展老子的道家思想来实现这一点不仅具有可能性，而且也是当时历史发展的现实需要。他说：“从汉末到魏晋的思想发展看：‘才性问题’是要给人性找存在的根据；‘有无问题’是要给天地万物找存在的根据；‘一多问题’是要给社会找存在的根据；‘圣人问题’则是给当时人们的理想人格找根据。从这几个方面构成了一个总问题，就是宇宙人生的存在的根据何在？……问题既已提出，就必然要从哲学上予以回答，因此有何晏、王弼等玄学家对这些问题作了哲学证论，而魏晋玄学生焉！”[3]王晓毅认为，随着名教破产，“如何挽救经学危机造成的信仰危机和社会危机，已成为汉末最重要的时代课题。当时的中国思想界以不同形式，从各个方面寻找新的出路”，

---

① 牟宗三《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社 1997 年，第 216 至 219 页。此书初版于 1983 年。

② 参见任继愈主编《中国哲学发展史》(魏晋南北朝)，人民出版社 1988 年，第 35 页；余敦康《魏晋玄学史》北京大学出版社 2004 年，第 15 页。

③ 汤一介《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社 2000 年，第 15 页以及第 27、28 页。

此时学术界"不约而同地将目光集中在那个据说曾给汉初社会带来安定繁荣的黄老之学身上",[①]玄学的诞生直接受到了黄老之学的影响,而且它的出现主要是为了解决信仰危机和社会危机。

三是玄学是随着"人的觉醒"而展开的理论探讨。

李泽厚则认为,玄学讨论的实质是"魏晋风度的哲理思辨化"的过程。人的觉醒,"内在人格的觉醒和追求"反映在哲学—美学领域内,就是对虚无本体的探索。"不是外在的纷繁现象,而是内在的虚无本体,不是自然观(元气论),而是本体论,成了哲学的首要课题。只有具备潜在的无限可能性,才可发为丰富多样的现实性。……外在的任何功业事物都是有限和能穷尽的,只是内在的精神本体,才是原始、根本、无限和不可穷尽,有了后者(母)才可能有前者"。[②] 与此相近,杨国荣认为:魏晋时期,协调个体与社会之间的关系,辨析名教与自然,成为理论的热点。而这一讨论的"背后所蕴含的,乃是人的主题"。[③]

综上所述,尽管研究者角度并不相同,但论者大多肯定一点:玄学关注的理论中心是宇宙本体论。但我们知道,嵇康并不十分关注这个问题。如果是这样,那么,就围绕着宇宙本体的探索而言,嵇康在玄学史上的地位就不是十分重要的了。从玄学分期、玄学发展史的角度来看,这一点似乎更加明显。

关于玄学发展的脉络,诸家看法同样不甚一致,由此对嵇康的评价也不尽相同。《世说新语 · 文学》第 94 条曰:

---

① 王晓毅《儒释道与魏晋玄学形成》,中华书局 2003 年,第 5 页。

② 李泽厚《美的历程》,中国社会科学出版社 1984 年,第 115、116 页。

③ 杨国荣《群己之辩:玄学的内在主题》,载《哲学研究》1992 年第 12 期。

> 袁彦伯(宏)作《名士传》成，见谢公(安)。公笑曰："我尝与诸人道江北事，特作狡狯耳！彦伯遂以箸书。"

刘孝标注曰："(袁)宏以夏侯太初(玄)、何平叔(晏)、王辅嗣(弼)为正始名士，阮嗣宗(籍)、嵇叔夜、山巨源(涛)、向子期(秀)、刘伯伦(伶)、阮仲容(咸)、王濬冲(戎)为竹林名士，裴叔则(楷)、乐彦辅(广)、王夷甫(衍)、庾子嵩(敳)、王安期(承)、阮千里(瞻)、卫叔宝(玠)、谢幼舆(鲲)为中朝名士。"中朝指西晋。袁宏本意在作传，因此以类相从，将魏晋名士分为正始、竹林、中朝等三类，盖因传记体例上需要，实不在分别源流。但三类大体有时间顺序，因此又可看做东晋以前玄学发展的三个阶段。这一划分经过调整，仍在现代研究中得到运用。汤用彤说：

> 关于魏晋思想的发展，粗略分为四期：(一)正始(240—248)时期，在理论上多以《周易》、《老子》为根据，用何晏、王弼作代表。二元康(291—299)时期，在思想上多受《庄子》学的影响，激烈派的思想流行。三永嘉(307—312)时期，至少一部分人士上承正始时期温和派的态度，而有新庄学，以向秀、郭象为代表。四东晋时期(317—420)，亦可称佛学时期。①

他在《魏晋玄学流别略论》中划分出当时最重要的四个派别：一为王弼之学；二为向秀、郭象之学；三为"心无义"；四为"不

① 汤用彤《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社 2001 年，第 120 页。此书收录汤用彤 1938 年至 1947 年所作的八篇论文及一篇讲演记录稿，初版于 1957 年。

真空义"。在这些划分中,都没有涉及嵇康的玄学。在他后来的《贵无之学》的三篇文章中,[①]作者认为贵无之学有三个系统,一是王弼、何晏,二是嵇康、阮籍,三是张湛、道安。他将阮籍、嵇康归入到贵无派,并认为嵇康、阮籍的思想表现了"玄学的浪漫方面",但"其思想并不精密",没有达到何晏、王弼那种"精密之思想系统"的程度。[②] 汤一介对汤用彤的"派别"与"分期"加以综合,以为玄学的发展分为四个时期:正始时期,以王弼、何晏为代表;竹林时期,以嵇康、阮籍、向秀为代表;元康时期,以裴頠、郭象为代表;东晋时期,以道安、张湛为代表。[③] 这一新的分期显然提高了嵇、阮在玄学发展史上的地位。冯友兰所做的玄学分期与汤用彤的并没有太大的区别。冯友兰认为袁宏的三类名士的划分,"实际上就是把玄学的发展分为三个阶段",也即代表了玄学三派:王弼、何晏的"贵无论"、裴頠的"崇有论"以及郭象的"无无论"。嵇、阮同样没有作为某一派别的代表而出现在这个序列中,冯友兰认为,他们只是贵无派玄学的补充。他说:

> 正始与竹林应该是一个阶段,即贵无论阶段。竹林名士的主要代表人物阮籍和嵇康主张"越名教而任自然",实际上是对正始玄风的一种补充。正始玄风的代表人物何晏、王弼是在自然观方面

---

① 原载于《哲学研究》,1980年第7期。

② 汤用彤《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社2001年,第146页。

③ 汤一介《郭象与魏晋玄学》,北京大学出版社2000年,第37页以下。此书初版于1983年,湖北人民出版社出版。

> 讲贵无；阮籍、嵇康是在社会思想方面讲贵无。这种贵无表现在对于名教的批判，所以他们是互相补充的。[①]

嵇、阮的思想以“正始玄风的一种补充”，在玄学发展的历程中获得了相应的地位。

汤用彤、冯友兰的分期侧重围绕哲学概念的发展过程，如冯友兰强调，“贵无论是肯定，裴頠的崇有论是否定，郭象的无无论是否定之否定”，[②]因此玄学的发展体现出清晰的概念的辩证发展历程。任继愈、余敦康也努力阐明玄学思潮的演变“体现了历史的和逻辑的必然，有一条清晰的发展线索”。他们说：

> 如果说王弼的贵无论的玄学体系致力于结合本体与现象、自然与名教，代表了玄学思潮的正题，那么阮籍、嵇康的自然论以及裴頠的崇有论则是作为反题而出现的。阮籍、嵇康强调本体，崇尚自然，裴頠则相反，强调现象，重视名教，他们从不同的侧面破坏了王弼的贵无论的玄学体系，促使它解体，但却围绕着本体与现象、自然与名教这个核心进行了新的探索，在深度和广度方面极大地丰富了玄学思想。郭象的独化论是玄学思潮的合题。……阮籍、嵇康的自然论在玄

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 41 页。
② 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 42 页。

> 学思潮的这个发展序列中占有特别重要的地位。裴頠的崇有论与其说是针对着何晏、王弼，倒不如说是直接受到阮籍、嵇康的"越名教而任自然"的思想的激发而提出来的。[①]

但这里，嵇、阮是以自然论向何、王的贵无论提出自己的反题，既不同于汤用彤将嵇、阮归入到贵无论的划分，也不同于冯友兰所认为的嵇、阮是正始玄风的补充。值得注意的是，作者强调嵇、阮的思想在玄学发展过程中"占有特别重要的地位"，这一点与汤用彤、冯友兰的看法有很大的区别。可以看出，诸家在对嵇、阮思想的评价上颇有分歧。

汤用彤说："向秀、郭象二人，确是这个时代杰出的人才，他俩的《庄子注》可算玄学中第一等名作。"[②]冯友兰也认为："郭象的《庄子注》是魏晋玄学发展的高峰。"[③]有不少论者认为正始年间是玄学的鼎盛时期，代表了玄学发展的高峰，但这大多是指何晏、王弼之学。作为思想史的研究，侯外庐的工作角度不同于哲学史研究。他侧重在清谈、玄谈的层面来分析魏晋思想的发展，[④]并从"谈"与"理"之间的关系来区分清谈

---

① 任继愈主编《中国哲学发展史》(魏晋南北朝)《阮籍、嵇康的自然论》，人民出版社1988年，第180页。

② 汤用彤《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年，第117页。

③ 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社1986年，第42页。

④ 贺昌群曰："至汉末三国，因政治社会之世变，遂形成一种韵味悠长之思潮，名曰清谈。"其著作题为《魏晋清谈思想初论》，实论玄学。见该书，商务印书馆1999年，第2页。侯外庐等说，魏晋南北朝的支配思想，"称为'清谈'，或称为'玄学'"。见《中国思想通史》第三卷，人民出版社1957年，第26页。清谈与玄学本有区别，但本书一般情况下不作分别。

的不同阶段。第一阶段为正始之音，谈士以“谈中之理”为先；永嘉前后为第二阶段，以“理中之谈”为先；东晋南渡以后为第三阶段，清谈进入末流，“理之所在可以不顾，而谈中之谈就代表了一切”。[①] 这一分期与汤、冯的观点总体上没有太大的差别，但玄学的发展不再是纯粹哲学概念的辩证运动，而体现为清谈活动的发展变化。他对嵇康的评价也显然与诸家不同。他说：

> 就他们对当时的政治社会的影响来讲，嵇康实与阮籍等齐，就思想史的业绩来讲，嵇康却突过阮籍，而也非注《庄子》的向秀所能比拟。[②]

这一评价或许影响到他的《中国思想通史》第三卷各章节的分配。书中何晏、王弼合起来用了一章三节（计 28 页），向秀、郭象实际上只用了两节（计 44 页），而嵇康却专门用了一章三节（计 74 页）来讨论。显然，在侯外庐等作者看来，嵇康是一位相当重要的思想家。

根据诸家研究的情况，不难形成如下几点看法：

一是，对玄学的看法不同，论者对嵇康思想的评价也不同。如果玄学作为关于本体论的概念探讨，那么，嵇康在其中的地位显然就不那么重要。当我们从社会政治的层面来考察

---

① 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，人民出版社 1957 年，第 82 页。

② 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，人民出版社 1957 年，第 123 页。

玄学时，那么在名教与自然的对抗中，嵇康、阮籍等人提出“越名教而任自然”、“非汤武而薄周孔”的思想，无疑是处于抗争的中心。从“人的觉醒”的层面上来看，玄学作为这种“觉醒”的思想理论上的探索，那么，嵇、阮等人在人格境界上的追求就成为了玄学思潮中的一个不容忽视的方面了。这些不同的观点，应该说，在深层的意义上揭示出某些真实的内容：玄学自身存在着内在的差异性与多样性，而嵇康的思想与玄学之间的关系同样异常复杂。

不存在界限明晰、整齐统一的玄学。事实上，玄学家的思想倾向各不相同，有的相互联系，相互统一，而有的则颇为对立，或者各不相涉。他们之间的关系错综复杂，有的过从甚密，有的则只保持同僚或者常人之间松散的联系，有的则可能并无往来。因此，严格说来，玄学并不是当时士人明确倡导的统一的思想运动，也不是志趣相近的清谈家联络而形成的严格意义上的学术流派。如果将它视为一种潮流的话，那么，应该充分考虑它内部存在的差异性和复杂性。我们倾向于保持开放的视野，为多元角度考察玄学预留出更多的空间。把玄学看做是一种既具有共同的特征，其内部又存在着多重矛盾和明显差异的思想潮流。

二是，基于对玄学的新的认识，有必要重新审视嵇康的思想。如果嵇康的思想及其意义主要体现在“越名教而任自然”上，那么他关于养生、声无哀乐、宅有无吉凶等篇幅更大、论述更为详尽、更受当时人重视的文章将如何评价？而事实上，嵇、阮“越名教而任自然”的言行并没有大多数论者所强调的那样激进，所谓“越名教”并不能直接认为就是否定名教。仅仅用“越名任心”这一点，很难充分说明嵇康思想的关键，甚至

不能说明其主要的思想。

那么，现在的问题是，嵇康的主要思想是什么？他的思想的独特性体现在哪里？嵇康与玄学潮流究竟有着什么样的关系？我们先从他的生平开始讨论。

生平一：家族、经历及创作

一、家族及早年经历

嵇康(223—262)，字叔夜，谯郡铚(今安徽宿县西南)人。关于他的家世，文献记载疏略，且多异文。《三国志》卷二一《王粲传》(605)注引虞预《晋书》曰：

> 康家本姓奚，会稽人。先自会稽迁于谯之铚县，改为嵇氏，取"稽"字之上，加山以为姓，盖以志其本也。一曰铚有嵇山，家于其侧，遂氏焉。

《世说新语·德行》第16条注引王隐《晋书》曰：

> 嵇本姓奚，其先避怨徙上虞，移谯国铚县。以出

自会稽，取国一支，音同本奚焉。[①]

唐修《晋书》综合诸材料曰：

> 其先姓奚，会稽上虞人，以避怨，徙焉。铚有嵇山，家于其侧，因而命氏。

几处文字稍异，大体可以确定两点，一是嵇氏本姓奚，后改姓。改姓的原因当是避怨。二是避怨迁至会稽上虞，后又移居谯国铚县。有论者认为，奚、嵇、稽三字依《广韵》中古时音相同，随地而字异。[②] 若此论成立，则不当有改姓或因山命氏的说法了。不过，魏晋时期改姓的例子并不罕见。[③]

---

① 侯外庐等曰："'徙'应为'从'之误，这样不但文义顺了，而且也与虞预的说法一致了。"见侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，第127页。嵇康先祖是从会稽移至谯国铚县，还是先迁会稽，再移至谯国，两说似无矛盾。盖虞预从会稽说起，而王隐则是从迁至上虞之前说起。两次迁居都有可能为避怨。除了战乱，避怨可能是当时移居的最主要的原因了。

② 参见庄万寿《嵇康研究及年谱》，台湾：学生书局1990年，第5页。

③ 侯外庐等曰："在中世纪的门阀制度下，改姓实在是一件大事，非万不得已，当不肯抛开血统的标帜。所以嵇氏的改姓，其理由可能有二：一，如传统的说法，为了避怨，但避怨既已避地，又何必改姓？二，是为了本系贱姓，诡称原来姓奚，因避怨才改成嵇的，其实嵇倒是本来的姓。"见《中国思想通史》第三卷，第127页。改姓虽为大事，但三国时颇多实例。《三国志》卷十一《管宁传》(360)注引《傅子》："(管)宁以衰乱之时，世多妄变氏族者，违圣人之制，非礼命姓之意，故著《氏姓论》以原本世系。"同书卷十二《徐奕传》(377)："徐奕……避难江东，孙策礼命之。奕改姓名，微服还本郡。"同书卷十六《任峻传》(490)注引《文士传》："(陈留太守枣)祗本姓棘，先人避难，易为枣。"同书卷十五《贾逵传》(486)注引《魏略列传》："(李)孚本姓冯，后改为李。"又，嵇氏既为避怨，则易地改姓，能用的手段皆用上，此亦人之常情。

嵇康的父祖辈中并没有显达的人物。《嵇氏谱》曰："康父昭，字子远，督军粮治书侍御史。"嵇喜作康传中，述及先世，仅曰："家世儒学。"[①]侯外庐说："俱未举出其先世有怎么辉煌的人物，似从其父起，才发迹起来，这是很可疑的。……考康家居谯国，乃曹魏发迹之地，则自其父由贱族而攀附升腾，实极可能之事。"[②]嵇氏与曹氏联姻可能有各种原因，事实上，至少在曹魏时期，嵇氏并没有什么"发迹"。嵇昭任治书侍御史，属于六百石的中下层官员，本掌律令，时在军旅，盖以治书侍御史督办军粮。

嵇康少时父亲去世，靠母兄抚养长大。他在《与山巨源绝交书》中说："加少孤露，母兄见骄，不涉经学。性复疏懒，筋驽肉缓。"[③]《幽愤诗》中又说："嗟余薄祜，少遭不造；哀茕靡识，越在襁褓。母兄鞠育，有慈无威。"都特别提到母兄对他的养育之劳。

嵇康有兄嵇喜。嵇喜早年即以秀才身份从军，颇有用世之心，而嵇康始终无意于仕途，只想逍遥山林，遂其志愿。他的《五言古意》真切地反映出他的志趣：

> 双鸾匿景曜，戢翼太山崖。抗首嗽朝露，晞阳振羽仪。长鸣戏云中，时下息兰池。自谓绝尘埃，终始永不亏。何意世多艰，虞人来我维。云网塞四区，高罗正参差。奋迅势不便，六翮无所施。隐姿就长缨，

① 均见《三国志》卷二一《王粲传》裴松之注，第605页。

② 侯外庐等《中国思想通史》第三卷，第127页。

③ 本书所引《嵇康集》原文，皆据鲁迅辑校本，见《鲁迅全集》第九册，人民文学出版社1973年。嵇集篇目不多，颇易查检，为简明起见，引文只注篇名，不再标明卷数及页码。

卒为时所羁。单雄翩孤逝，哀吟伤生离。徘徊恋俦侣，慷慨高山陂。鸟尽良弓藏，谋极身必危。吉凶虽在己，世路多崄巇。安得反初服，抱玉宝六奇。逍遥游太清，携手长相随。

他给兄长的赠诗曰：

穆穆惠风，扇彼轻尘；奕奕素波，转此游鳞。伊我之劳，有怀遐人。寤言永思，实钟所亲。（《四言十八首赠兄秀才入军》之五）

所亲安在？舍我远迈。弃此荪芷，袭彼萧艾。虽曰幽深，岂无颠沛？言念君子，不遐有害。（同上之六）

流露出对远行亲人的思念之情，又表达了自己愿像云中飞鸟一样自由翱翔的愿望。但嵇喜则积极投身社会政治，期望能够有所作为。他在答诗中说："达人与物化，无俗不可安。都邑可优游，何必栖山原？孔父策良驷，不云世路难。出处因时资，潜跃无常端。保心守道居，睹变安能迁？"（嵇喜《秀才答》之三）真正的达人能够一心守道，不在乎所处环境的俗与不俗，因此，不必栖隐以示清高，而应该顺应时变，参与世事。他又说："君子体通变，否泰非常理。当流则蚁行，时逝则鹊起。达者鉴通机，盛衰为表里。列仙殉生命，松乔安足齿？纵躯任世度，至人不私己。"（嵇喜《秀才答》之二）他认为如果生命不与社会联系起来，那么即使像赤松子、王子乔那样长寿成仙，

又有什么意义呢？至人忘却一己之私，完全将自我投入到社会当中。末四句语气斩截，而事实上嵇喜也一直身在仕途。

咸熙年间，嵇喜任相国府司马，这时他至少已有四十四、五岁了。咸熙二年(265)，相国、晋王司马昭卒，《晋书》卷三八《齐王攸传》(1130)载：

> (齐献王司马攸)居文帝(司马昭)丧，哀毁过礼，杖而后起。左右以稻米干饭杂理中丸进之，攸泣而不受。太后自往勉喻曰："若万一加以他疾，将复如何！宜远虑深计，不可专守一志。"常遣人逼进饮食，司马嵇喜又谏曰："毁不灭性，圣人之教。且大王地即密亲，任惟元辅。匹夫犹惜其命，以为祖宗，况荷天下之大业，辅帝室之重任，而可尽无极之哀，与颜闵争孝！不可令贤人笑，愚人幸也。"喜躬自进食，攸不得已，为之强饭。喜退，攸谓左右曰："嵇司马将令我不忘居丧之节，得存区区之身耳。"

泰始年间，嵇喜任江夏太守。[①] 太康初，为扬州刺史。[②] 不久，改任徐州刺史。《晋百官名》曰："嵇喜，晋武帝太康三年，为徐

---

① 《晋书》卷三《武帝纪》："(泰始十年)九月，……吴将孙遵、李承帅众寇江夏，太守嵇喜击破之。"第 64 页。

② 《世说新语·简傲》第 4 条注引《嵇氏谱》曰："(嵇康)兄喜，字公穆，晋扬州刺史、宗正。"西晋平吴在太康元年(280)。《晋书》卷六八《贺循传》：会稽山阴人贺循"少婴家难，流放海隅，吴平，乃还本郡。……刺史嵇喜举秀才，除阳羡令"。会稽属扬州，可知太康元年前后，嵇喜任扬州刺史。参见庄万寿《嵇康研究及年谱》，台湾：学生书局 1990 年，第 21 页。

州刺史。"①《文选》卷二三《幽愤诗》李善注引《嵇氏谱》曰："康兄喜，字公穆，历徐、扬州刺史、太仆、宗正卿。母孙氏。"②太仆掌宫廷车马及国家马政，宗正卿掌管皇室事务，皆属列卿，位在三品。③ 宗正多为皇族成员担任，偶尔也有普通官员出任，嵇喜担任宗正，多少表明与皇室有着亲近的关系。

总体而言，嵇喜的仕途比较顺利，其行迹无可厚非。但东晋及南朝人所撰的佚事似乎都表明嵇喜识见平常，当时的名士并不乐意与之交接。《世说新语·简傲》第4条载：

> 嵇康与吕安善，每一相思，千里命驾。安后来，值康不在，喜出户延之，不入。题门上作"鳳"字而去。喜不觉，犹以为欣，故作。"鳳"字，凡鸟也。

此条注引《晋百官名》曰："嵇喜字公穆，历扬州刺史，康兄也。阮籍遭丧，往吊之。籍能为青白眼，见凡俗之士，以白眼对之。及喜往，籍不哭，见其白眼，喜不怿而退。康闻之，乃赍酒挟琴而造之，遂相与善。"又引干宝《晋纪》曰："(吕)安尝从康，或遇其行，康兄喜拭席而待之，弗顾，独坐车中。康母就设酒食，求康儿共语戏。良久则去，其轻贵如此。" 或许嵇喜的功名心太重，阮籍、吕安这样的名士不愿和他往来，并称其为凡鸟，视为

① 见戴明扬《嵇康集校注》注引《晋百官名》，人民文学出版社1962年，第4页。又《晋书》卷八九《嵇含传》(2301)曰："祖喜，徐州刺史。"同书卷三《武帝纪》(74)："(太康三年)九月，……吴故将莞恭、帛奉举兵反，攻害建邺令，遂围扬州，徐州刺史嵇喜讨平之。"

② 《文选》，中华书局影印本1977年。

③ 参见《晋书》卷二四《职官志》，第735页。

庸碌之辈。然而，嵇喜酬答嵇康的诗歌情意真切，“语亦条畅古朴”，[①]所作嵇康传，记述简练，对嵇康的评价以及著作的概括都十分贴切，其人并非无可称述。对此胡应麟已有质疑：“嵇喜，叔夜之兄，吕安所为题‘鳳’，阮籍因之白眼者，疑其不识一丁。及读喜诗，有《答叔夜》四章，四言殆相伯仲。五言‘列仙徇生命，松乔安足齿？纵躯任世度，至人不私己’，其识趣非碌碌者。或韵度不侔厥弟，然以凡鸟俗流遇之，亦少冤矣。”[②]名士们讨厌嵇喜，这有可能是事实，但这并不能说明他是庸碌之辈。我们以为，唐修《晋书》称嵇喜“有当世才”，[③]应当可信。

嵇喜子蕃，官太子舍人。蕃子嵇含，字君道。好学能属文，官振威将军、襄城太守。镇南将军刘弘表含为平越中郎将、广州刺史、假节。未发，旋为人所害，时年四十四。[④]

除嵇喜外，嵇康还有一位兄长。嵇康《与山巨源绝交书》写于景元元年(260)，其中说：“吾新失母兄之欢，意常冤切。”而嵇喜在嵇康遇害后仍健在，因此，这位兄长不可能是嵇喜。相关史料缺乏，人们对他几乎没有任何了解。这位兄长似乎比嵇康年长很多，由于父亲去世较早，因此他与母亲一道养护弟弟，为其成长提供良好的条件。正因此，嵇康不仅对母亲的养育之恩心怀感激，而且对这位兄长也充满敬重。在诗歌中，嵇康每每都是母兄并提，足见这位兄长在其心目中的地位。

---

① 陈祚明《采菽堂古诗选》卷八，《续修四库全书》本，上海古籍出版社 2002 年。

② [明]胡应麟《诗薮》外编卷二，上海古籍出版社 1979 年，第 147、148 页。

③ 《晋书》卷四九《嵇康传》，第 1369 页。

④ 《晋书》卷八九《嵇含传》，第 2301 页。

母兄相继去世，嵇康作《思亲诗》曰：[1]

奈何愁兮愁无聊，恒恻恻兮心若抽。愁奈何兮悲思多，情郁结兮不可化。奄无恃兮孤茕茕，内自悼兮歔失声；思报德兮邈已绝，感鞠育兮情剥裂。嗟母兄兮永潜藏，想形容兮内摧伤！感阳春兮思慈亲，欲一见兮路无因。望南山兮发哀叹，感机杖兮涕汍澜。念畴昔兮母兄在，心逸豫兮寿四海。忽已逝兮不可追，心穷约兮但有悲。上空堂兮廓无依，睹遗物兮心崩摧。中夜悲兮当谁告？独抆泪兮抱哀戚。亲日远兮思日深，恋所生兮泪流襟。慈母没兮谁予骄？顾自怜兮心切切。诉苍天兮远不闻，泪如雨兮叹成云；欲弃忧兮寻复来，痛殷殷兮不可裁。

新失亲人，内心的悲痛难以排遣。诗中情辞真切，感人至深。嵇康思亲报德之情如此强烈，也反映出母兄为抚养他付出过很大的辛劳。

嵇康天资聪颖，勤奋好学，家里人可能都意识到这一点。嵇喜《嵇康传》曰："少有俊才，旷迈不群，高亮任性，不修名誉，宽简有大量。学不师授，博洽多闻。"[2]臧荣绪《晋书》亦称嵇康"幼有奇才，博览无所不见"。[3] 父母兄长都给

① 侯外庐等曰："《思亲诗》，为景元元年作，与写作《与山巨源绝交书》同时。"见侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，第162页。

② 《三国志》卷二一《王粲传》裴松之注，第605页。

③ 《文选》卷十八《琴赋》李善注引，中华书局影印本。

予他很多的关爱与自由，不让他承受生活的重担。嵇康日后每每提及这一点："昔蒙父兄祚，少得离负荷"(《五言诗三首答二郭》之二)；"母兄鞠育，有慈无威；恃爱肆姐，不训不师。"(《幽愤诗》)这为他少年时代的成长、学习创造了良好的环境，也为他后来在玄学、文学、音乐等方面所取得的成就奠定了坚实的基础。这些诗文中都提到"学不师授"、"不训不师"，嵇康早年并没有像汉代经生那样负笈千里，受业名师，其早期教育可能是在家里完成的。若是这样，嵇喜在传记中所说的"家世儒学"就不是泛泛之言了。他所受的教育相当好，这不仅体现在他具有广博的学识，也可以从他的音乐造诣上看出。音乐不同于其他技艺，很难无师自通。他在《琴赋序》中说："余少好音声，长而玩之。"精通乐器，能够度曲，日后又撰《声无哀乐论》，在音乐上表现出极高的修养。如果没有早年的良师传授，能够取得这样的音乐成就，确实很难想像，只是详情已不得而知了。①

嵇康成年之后的活动主要集中在河内郡山阳县(今河南焦作市东南)。山阳南临黄河，北靠太行山，因在山南麓，称之为山阳。后人皆指山阳县城东北处有嵇康故园。《艺文类聚》卷六四引郭缘生《述征记》曰："山阳县城东北二十里，魏中散大夫嵇康园宅，今悉为丘墟，而父老犹谓嵇公竹林地，以时有遗竹也。"《太平寰宇记》卷五三"修武县"记载："山阳城北有秋山，即嵇康园宅也。"这些记载一时很难得到确切的证实。

① 《太平寰宇记》卷六三"阜城县"载："华阳亭，即嵇康学琴于此。"阜城县，今属河北省。其他文献不载嵇康足迹曾至于此，然华阳遗迹，或有所据。

青年时代，嵇康大约一直闲居在家，潜心读书，或与友人相往来，抚琴咏诗，清谈高论。但唐虞世南《北堂书钞》卷一百引《嵇康集》云："康著《游山九吟》，魏明帝异其文词，问左右曰：'斯人安在？吾欲擢之。'遂起家为浔阳长。"吴士鉴《晋书斠注》曰："案《本传》不言为浔阳长，当在拜中散之前，传从略。"刘汝霖《汉晋学术编年》卷六将此事编在景初二年(238)，嵇康十五岁时，并曰："康之为官，至早须在十馀岁，而依各方考之，是年不过十五岁。十二月明帝即寝疾不起，故其擢嵇康，至迟亦须在此年也。"[①]戴明扬曰："此条艺海楼钞本《大唐类要》作《李康集》，是也。《文选》(卷五三李康撰)《运命论》注引《集林》曰'李康，字萧远，著《游山九吟》'云云。"[②]考辨甚确。嵇康从没有任浔阳长。

大约二十五六岁，嵇康结婚，[③]娶曹魏宗室女为妻。但宗室女究竟是什么人，文献记载并不一致，一说是曹操子曹林之女，一说是曹林的孙女，颇难分辨。先看有关材料。《三国志》卷二十《沛穆王林传》(583)裴松之注曰：

案《嵇氏谱》："嵇康妻，林子之女也。"

---

① 刘汝霖《汉晋学术编年》第三册，商务印书馆 1935 年，第 145 页。

② 戴明扬《嵇康集校注》，第 328 页。

③ 嵇康《与山巨源绝交书》写于景元元年(260)，文中曰："女年十三，男儿八岁。"前推长女生于嘉平元年(249)，那么嵇康则当在正始末结婚，此时他大约二十五六岁。丁冠之《嵇康》曰："嵇康和魏宗室婚，拜中散大夫，从年龄上推断，可能就在正始年间。"见方立天、于首奎编《中国古代著名哲学家评传》第二卷，齐鲁书社 1980 年，第 159 页。

《文选》卷十六《恨赋》李善注引王隐《晋书》曰：

嵇康妻，魏武帝孙穆王林女也。

两说均缺少更多的直接证据，因此难有定论。唐人似已注意到这一困难，在《晋书·嵇康传》(1369)中笼统地说嵇康"与魏宗室婚，拜中散大夫"，不再细辨。

建安三年(198)曹操围下邳，城破，纳秦宜禄妻杜氏。[①]《三国志》卷二十《武文世王公传》(579)曰："武皇帝二十五男：……杜夫人生沛穆王林、中山恭王衮。"

若曹林生于建安四年(199)，则年十八可生子，年三十五六可有孙女，到孙女十五六岁可出嫁之时，约在嘉平元年(249)。这一推算在现代看来虽然勉强，但在中古时期并非不现实。而事实上曹林十八岁时，至少已有两个儿子。[②] 嵇康《与山巨源绝交书》写于景元元年(260)，其中说："女年十三，男儿八岁。"据此前推，则生女正在嘉平元年前后。嵇康娶曹

① 《三国志》卷三六《关羽传》注引《蜀记》，第939页。

② 《三国志》卷二十《武文世王公传》(584)曰："济阳怀王玹，建安十六年封西乡侯。早薨，无子。二十年，以沛王林子赞袭玹爵邑，早薨，无子。文帝复以赞弟壹绍玹后。"可知建安二十年(215)，曹林十八岁时，已有子过继给曹玹。一般而论，过继之子不会是长子。庄万寿已注意到这一事实，参见其《嵇康研究及年谱》，第34页。中古时期，社会上层早婚颇有其例。嘉平六年(254)，魏齐王芳二十三岁迁居别宫。由此推算，正始元年(240)他即位时年仅八岁，正始四年(243)，年仅十二岁即立皇后甄氏；高贵乡公二十岁遇害，即位时十四岁，次年立皇后卞氏。成婚均早。均参见《三国志》卷四《三少帝纪》。

林的孙女实有可能。[①]

再看《沛穆王林传》(582)："沛穆王林，建安十六年封饶阳侯。……林薨，子纬嗣。"此句下，裴松之注曰："案《嵇氏谱》：嵇康妻，林子之女也。"王隐生活于两晋之际，其《晋书》中"穆王林女"之说，裴氏博洽，不容不知。然裴氏引《嵇氏谱》，并注在这样的上下文关系中，多少表明在当时存在歧义的情况下，他倾向于认为，嵇康的妻子是林子之女。《嵇氏谱》从文献上讲，当较王隐的《晋书》更具可靠性。[②] 余嘉锡曰："《魏志》二十'沛穆王林薨，子纬嗣。'注云：'案《嵇氏谱》：嵇康妻，林子之女也。'据此知长乐亭主乃曹操之曾孙女。《文选·恨赋》注引王隐《晋书》曰：'嵇康妻，魏武帝孙、穆王林女也。'与谱异，当以谱为正。"[③]曹道衡、沈玉成认为，王隐"所引或有讹误"。其书"或作'魏武帝子穆王林孙女也'，传钞之异耳"。[④]

王隐《晋书》还有一种讹误的可能，即错在"林"字。曹林

① 庄万寿说："曹林共活了五十八岁，当时嵇康为三十三岁，只相差二十五岁，正好是一代人，则嵇康似乎是沛王曹林的女婿，不是孙女婿，……但我们仍然不排除是娶曹林孙女的可能性。……从古代上层社会普遍早婚的事实看，从一九八到二四九的五十一年中要被三代来除还是有可能的。"见《嵇康研究及年谱》，第 34 页。

② 《晋书》卷八二《王隐传》(2143)曰，东晋元帝太兴初，王隐与郭璞为著作郎，撰晋史。又曰："隐虽好著述，而文辞鄙拙，芜舛不伦。其书次第可观者，皆其父撰；文体混漫义不可解者，隐之作也。"然而，"时著作郎虞预私撰《晋书》，而生长东南，不知中朝事，数访于隐，并借隐所著书窃写之，所闻渐广。是后更疾隐，形于言色。预既豪族，交结权贵，共为朋党，以斥隐，竟以谤免，黜归于家"。则王隐当时已受谤毁。王隐与郭璞被召撰晋史，则其史学当有可称之处，"文辞鄙拙，芜舛不伦"云云，或不尽实。

③ 余嘉锡《世说新语笺疏》，上海古籍出版社 1993 年，第 19 页。

④ 曹道衡、沈玉成《中古文学史料丛考》，中华书局 2003 年，第 81 页。

卒后，其子曹纬嗣，一般而论，则当继承沛穆王的爵号，因此，王隐《晋书》所谓“魏武帝孙穆王”本指曹纬，而非曹林。后人多闻穆王曹林，即误作“林”，或误改“纬”为“林”字。如果“林”字是“纬”字的错改，那么，王隐的记载与《嵇氏谱》就没有区别了。

鉴于此，我们倾向于认为，嵇康的妻子是沛穆王曹林的孙女。

嵇康与曹魏宗室联姻后，即被授官。《世说新语·德行》第 16 条刘孝标注引《文章叙录》曰："康以魏长乐亭主婿迁郎中，拜中散大夫。"王晓毅认为："嵇康因与公主结婚而任中散大夫，可见，结婚时对方已具公主身份。众所周知，公主身份必须其父继承王位才有资格，而曹纬获得其父的王位，则于甘露元年(256)曹林逝世后才有可能。汉魏时期，皇帝之女与诸王之女可获得公主(郡主)称号，诸王孙女身份是不可能被封为公主的。嵇康既然与长乐亭公主至少在 249 年之前就已完婚，而此时其妻已具公主身份。所以应为曹林之女无疑。"[1]我们以为，《文章叙录》所记，盖后人追述之语。[2] 史家记述，习惯以最高的职衔、爵位称呼传主。曹魏追尊曹操为太祖武皇帝，史传每称“太祖散家财，合义兵”、“太祖领兖州牧”、“太祖为大将军”等，并非意指此时已有太祖之号。因此，据《文章叙录》尚不足以确定嵇康完婚之时，其妻必定有长乐亭主之

---

① 王晓毅《嵇康评传》，广西教育出版社 1994 年，第 23 页。

② 晋荀勖撰《新撰文章家集叙》十卷、《三国志注》、《世说新语注》等徵引此书皆简称《文章叙录》。参见《世说新语·德行》第 16 条余嘉锡笺疏，见《世说新语笺疏》，第 19 页。

封。就情理而言，嵇康仅以曹林孙女婿的身份亦可“迁郎中，拜中散大夫”，不必非有长乐之封而可授官。

嵇康大约在正始末结婚，“迁郎中，拜中散大夫”亦当在这一时期。

郎中、中散大夫皆为光禄勋下属官。“两汉自光禄、太中、中散、谏议等大夫，及谒者仆射、羽林郎、郎中、侍郎，五官、武贲、左右等中郎将，奉车、驸马二都尉，车、户、骑三将，并属光禄勋”。[1]《汉书》卷十九上《百官公卿表》(727)曰：光禄勋下属“郎掌守门户，出充车骑，有议郎、中郎、侍郎、郎中，皆无员，多至千人。议郎、中郎秩比六百石，侍郎比四百石，郎中比三百石”。《后汉书志》第二十五《百官》(3574)曰，光禄勋“掌宿卫宫殿门户，典谒署郎更直执戟，宿卫门户，考其德行而进退之”。其郎官“皆主更直执戟，宿卫诸殿门，出充车骑。唯议郎不在直中”。《百官志》(3577)又曰：“中散大夫，六百石。本注曰：无员”；“凡大夫、议郎皆掌顾问应对，无常事，唯诏令所使。”西汉时郎官多至千人，东汉郎中、中散大夫皆无定员，属于闲散的职位。

“建安末，复改光禄勋为郎中令。魏黄初元年，复为光禄勋”。[2] 曹魏时期郎中、中散大夫的职责大体一仍其旧。嵇康初为郎中，充当宫廷侍卫，后为中散大夫，负责“顾问应对”，皆非显要之职。史传、文集、佚事中都没有他任职的相关内容，具体情况已无从知晓。根据嵇康对于入仕的态度，可以推测，他做官大体只是挂名而已，而且任职时间也不会太长。

---

① 见《通典》卷二五《职官七》，中华书局1988年，第698页。

② 《通典》卷二五《职官七》，中华书局1988年，第698页。

拜中散大夫，当居洛阳。《文选》卷二一颜延年《五君咏·嵇中散》李善注引孙绰《嵇中散传》曰："嵇康作《养生论》，入洛，京师谓之神人。向子期难之，不得屈。"这里所说的"入洛"，当指迁郎中、拜中散大夫后入居洛阳。此时嵇康已经完成了《养生论》。这篇思想极为成熟的作品写于青年时代，令人惊叹。

嵇康有一女一子。儿子嵇绍，字延祖。嵇康在《与山巨源绝交书》中说："女年十三，男儿八岁。"这是他现存的作品中惟一提到自己孩子的地方。

他撰《家诫》一文，是写给自己孩子读的。其中的告诫，说得非常细致。他说，小事不必计较，人情世故的细琐方面，不必认真。不强劝别人饮酒，也不力拒别人的劝饮。人情之间的一般往来，不宜完全拒绝。"不须行小小束修之意气，若见穷乏，而有可以赈济者，便见义而作"。又说，人们的闲谈，大可不必介入。"人有相与变争，未知得失所在，慎勿豫之也。且默以观之，其是非行自可见"。嵇康秉性孤傲，但教导孩子却如此细琐，后人总不免觉得有些诧异。明人张溥曰："嵇中散任诞魏朝，独《家诫》恭谨，教子以礼。"①鲁迅说：

> 我看他做给他的儿子看的《家诫》——当嵇康被杀时，其子方十岁，算来当他做这篇文章的时候，他的儿子是未满十岁的——就觉得宛然是两个人。他在《家诫》中教他的儿子做人要小心，还有一条一条的教训。有一条是说长官处不可常去，亦不可住宿；

---

① ［明］张溥《汉魏六朝百三家集》卷六七《颜延之集题词》，《四库全书》本。

官长送人们出来时，你不要在后面，因为恐怕将来官长惩办坏人时，你有暗中密告的嫌疑。……我们就此看来，实在觉得很稀奇：嵇康是那样高傲的人，而他教子就要他这样庸碌。因此我们知道，嵇康自己对于他自己的举动也是不满足的。所以批评一个人的言行实在难，社会上对于儿子不像父亲，称为"不肖"，以为是坏事，殊不知世上正有不愿意他的儿子像自己的父亲哩。试看阮籍嵇康，就是如此。这是，因为他们生于乱世，不得已，才有这样的行为，并非他们的本态。但又于此可见魏晋的破坏礼教者，实在是相信礼教到固执之极的。[1]

阮籍等人确有一些任诞的举止，不免为礼法之士所疾，然而，在这一方面，不闻嵇康曾受到非议。他所主张的"越名任心"，就其实质，并不是与名教是非相对立。尽管个性刚直耿介，但他在日常生活中，却十分平易温和，自称，每每学习阮籍，谨慎做人。他这样教导孩子，确实没有值得奇怪的地方。

其实，《家诫》并不全是细琐，也有高绝的人生的追求。嵇康淡泊名利，卓荦高洁，不论当时的情势如何，坚意不仕，可谓能守志者。他在《家诫》中同样要求自己的孩子，"若志之所之，则口与心誓，守死无贰"，正是志士之所为。在大节大义面前，他更是要求他们态度鲜明，秉志如一：

---

① 鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第三卷《而已集》，人民文学出版社 1981 年，第 514 页。

不须作小小卑恭，当大谦裕；不须作小小廉耻，当全大让。若临朝让官，临义让生，若孔文举求代兄死，此忠臣烈士之节。

若见窃语私议，便舍起，勿使忌人也。或时逼迫，强与我共说，若其言邪险，则当正色以道义正之。何者？君子不容伪薄之言故也。

有壶榼之意，束修之好，此人道所通，不须逆也。过此以往，自非通穆。匹帛之馈，车服之赠，当深绝之。何者？人皆薄义而重利，今以自竭者，必有为而作，损(各本作鬻)货徼欢，施而求报，其俗人之所甘愿，而君子之所大恶也。

可以说，他对孩子的期望是很高的。

嵇康临刑前，对嵇绍说："巨源在，汝不孤矣。"[①]于是将他托付给山涛。嵇康被刑，即为朝廷罪人，嵇氏一家，出入十分谨慎。史称："嵇绍……十岁而孤，事母孝谨，以父得罪，靖居私门。"[②]事过十八年，即晋武帝太康元年(280)，山涛才推举嵇绍做官，使其有安身之处，完成了友人生前的嘱托。《世说新语·政事》第8条注引王隐《晋书》曰："时以绍父康被法，选官不敢举。年二十八，山涛启用之，世祖发诏，以为秘书丞。"又引《山公启事》曰："诏选秘书丞。涛荐曰：'绍平简温敏，有

① 《晋书》卷四三《山涛传》，第1223页。

② 《晋书》卷八九《嵇绍传》，第2298页。

文思，又晓音，当成济也。犹宜先作秘书郎。'诏曰：'绍如此，便可为丞，不足复为郎也。'"又引《竹林七贤论》曰："绍惧不自容，将解褐，故咨之于涛。"可见，嵇康被刑在当时影响很大，事过多年，嵇绍仍受到巨大的压力。第8条曰：

> 嵇康被诛后，山公举康子绍为秘书丞。绍咨公出处，公曰："为君思之久矣！天地四时，犹有消息，而况人乎？"

该不该让嵇绍做官，何时可以出仕，仕晋的理由是什么，山涛当有过很多的考虑。但嵇绍仕晋，在当时即引起了很大的争议。王隐《晋书》曰：

> 河南郭象著文，称嵇绍父死在非罪，曾无耿介，贪位死闇主，义不足多。曾以问郄公（鉴）曰："王褒之父，亦非罪死，褒犹辞徵，绍不辞用，谁为多少？"郄公曰："王胜于嵇。"或曰："魏晋所杀，子皆仕宦，何以无非也？"答曰："殛鲧兴禹。禹不辞兴者，以鲧犯罪也。若以时君所杀为当耶，则同于禹。以不当耶，则同于嵇。"又曰："世皆以嵇见危授命。"答曰："纪信代汉高之死，可谓见危授命。如嵇偏善其一可也。以备体论之，则未得也。"[1]

此后，颇有论者对嵇绍出仕不以为然。顾炎武《日知录》卷十

[1] 《太平御览》卷四四五引，《四部丛刊》本。

三曰：

在亡国，有亡天下，亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。魏晋人之清谈，何以亡天下？是孟子所谓杨、墨之言至于使天下无父无君，而入于禽兽者也。昔者嵇绍之父康被杀于晋文王，至武帝革命之时，而山涛荐之入仕。绍时屏居私门，欲辞不就。涛谓之曰："为君思之久矣！天地四时，犹有消息，而况于人乎？"一时传诵，以为名言，而不知其败义伤教，至于率天下而无父者也。夫绍之于晋，非其君也。忘其父而事其非君，当其未死，三十馀年之间，为无父之人亦已久矣。而荡阴之死，何足以赎其罪乎？且其入仕之初，岂知必有乘舆败绩之事，而可树其忠名以盖于晚也？自正始以来，而大义之不明遍于天下。如山涛者，既为邪说之魁，遂使嵇绍之贤且犯天下之不韪而不顾。夫邪正之说，不容两立。使谓绍为忠，则必谓王裒为不忠而后可也。何怪其相率臣于刘聪、石勒，观其故主青衣行酒，而不以动其心者乎？是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣，肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。[1]

顾氏之论在现代也得到了响应。《世说新语》此条下余嘉锡案

① [清]黄汝成集释《日知录集释》卷十三，上海古籍出版社 1985 年。

曰："顾氏之言，可谓痛切。使在今日有风教之责者，得其说而讲明之，尤救时之良药也。"《易·丰卦·彖》曰："日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息。而况于人乎！况于鬼神乎！"余嘉锡又曰："山涛之言，义取诸此，以喻人之出处进退，当与时屈信，不可执一也。然绍父康无罪而死于司马昭之手。《礼》曰：'父之仇，弗与共戴天。'此而可以消息，忘父之仇，而北面于其子之朝，以邀富贵，是犹禽兽不知有父也。涛乃傅会《周易》，以为之劝，真可谓饰六艺以文奸言，此魏晋人《老》、《易》之学，所以率天下而祸仁义也。"[①]论者皆谓山涛不当劝嵇绍仕晋，而绍当以父冤屈而誓不释褐。顾、余二氏义正辞严，实有感于时世。然而，此事又诚难言。入晋之后，嵇绍的生活状况究竟如何，无从知道，因此仕与不仕，不便苛责古人。另一方面，魏晋禅代之际，尽管颇遭抵抗与非议，但经过一段时期后，新政权逐渐取得民众的默认，从而转变成为传统的、合法的政权。对于经历了较长时段、实际控制着国家行政、能够保持相对稳定的政权，天下士民就很难谴责它是非法，并与之对抗。嵇绍生活于西晋疆域之中，处于晋朝政权统治之下，强谓晋帝非其君，此说亦较勉强。纵使天下皆论嵇康冤屈，嵇绍欲与晋室不共戴天，又将何为？何况就当时一般的看法，嵇康被刑，实为朝廷罪人。

魏晋时期，世家子弟若天资聪颖，名望较高，起家一般为佐著作郎、秘书郎，有些为中书郎、尚书郎。山涛建议嵇绍担任秘书郎，大体遵循朝廷用人的惯例，然而晋帝下诏，命嵇绍为秘书丞。起家不是秘书郎，而是较高一级的秘书丞，多少有

① 余嘉锡《世说新语笺疏》，第172、173页。

些越次拔擢、优待的意思。这一诏令隐含着朝廷的态度：不再将嵇康视为罪人，他的子嗣正受到朝廷的恩宠。

元康初，嵇绍为给事黄门侍郎。以不阿比凶族，封弋阳子，迁散骑常侍，领国子博士，后迁侍中。晋永安元年(304)，东海王越等奉晋惠帝讨成都王颖。“徵绍，复其爵位。绍以天子蒙尘，承诏驰诣行在所。值王师败绩于荡阴，百官及侍卫莫不散溃，唯绍俨然端冕，以身捍卫，兵交御辇，飞箭雨集，绍遂被害于帝侧，血溅御服，天子深哀叹之。及事定，左右欲浣衣，帝曰：‘此嵇侍中血勿去。’”①

这种忠诚的行为受到当时皇室的褒奖。“帝乃遣使册赠侍中、光禄大夫，加金章紫绶，进爵为侯，赐墓田一顷，客十户，祠以少牢。元帝为左丞相，承制，以绍死节事重，而赠礼未副勋德，更表赠太尉，祠以太牢。及帝即位，赐谥曰忠穆，复加太牢之祠”。嵇绍身后受到极高的礼遇。唐代史臣曰：“晋自元康之后，政乱朝昏，祸难荐兴，艰虞孔炽，遂使奸凶放命，戎狄交侵，函夏沸腾，苍生涂炭，干戈日用，战争方兴。虽背恩忘义之徒不可胜载，而蹈节轻生之士无乏于时。至若嵇绍之卫难乘舆，卞壶之亡躯锋镝，……莫不志烈秋霜，精贯白日，足以激清风于万古，厉薄俗于当年者欤！所谓乱世识忠臣，斯之谓也。”②

绍长子眕，有父风，早夭。从孙嵇翰袭封。后以翰孙嵇旷为弋阳侯。

---

① 并下引文均见《晋书》卷八九《嵇绍传》，第2300、2301页。

② 《晋书》卷八九《忠义列传序》，第2297页。

二、好言老庄

嵇康早年博览群书，热衷于老、庄。在《与山巨源绝交书》中，他自称："老子、庄周，吾之师也。"又说："读《庄》、《老》，重增其放，故使荣进之心日颓，任实之情转笃。"嵇喜《嵇康传》亦称他"长而好老庄之业，恬静无欲"。[①]《三国志》卷二一《王粲传》所附短短二十七个字的嵇康传中特别点明他"好言老、庄"。无论思想倾向，还是生活态度，嵇康都受到了老庄思想的很大影响。战国时期，道家颇为人们所知。汉初之时，黄老思想十分流行，[②]其后，讲论者不绝如缕。但将庄子与老子并称，却是汉末魏晋时期的事情。嵇康、阮籍推崇老庄，在当时的思想界颇为独特。

两汉时期，士人多讲黄老之学。秦末，陈平在少年时代就治黄帝、老子之术。又言："我多阴谋，道家之所禁。"[③]汉初，

① 《三国志》卷二一《王粲传》注引，第605页。

② 道家与黄老思想显然有别。有论者以为早期道家发展到战国中期时，崇尚黄帝的思想与信奉老子的思想逐渐合流，形成了黄老之学。参见刘蔚华、苗润田合著《稷下学史》，中国广播电视出版社1992年，及其《黄老思想源流》一文，载《文史哲》1986年第1期。熊铁基则以为："汉初虽讲黄老，重黄老，实际上主要的还是讲老子，重老子。虽然《史记》中许多地方黄老连称，但落到实处则是老子。"见其《秦汉新道家》，上海人民出版社2001年，第9页。道家与黄老，内容、本质上大体一致，称谓因时而变，正如蒋伯潜《诸子通考》第八章"庄子及道家者流"中所说："汉人言道家辄曰黄老，魏晋人言道家则曰老庄"。浙江古籍出版社1985年，第186页。然而汉人之"道家"与魏晋人之"道家"，又有所区别。本书并非专论这些概念的异同，行文中对"道家"、"黄老"一般不作严格的区别，以求简明。

③ 《汉书》卷四十《陈平传》，第2038页。

“窦太后好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子（武帝）诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术”。[①] 尽管汉武之世有所谓独尊儒术，但从史籍中可以看到，此时的士人并没有中断对黄老道家的关注与研习，他们很熟悉道家的思想。

东汉以来，仍有不少士人研习黄老。如，更始帝时“信都太守任光……好黄老言，为人纯厚，乡里爱之”。[②] 其子隗，和帝永元四年卒，“少好黄老，清静寡欲。……义行内修，不求名誉，而以沉正见重于世”。顺帝时人杨厚，因梁冀权倾天下，称病求退，传家学，善图谶，又“修黄老，教授门生，上名录者三千馀人”。[③] 这是黄老并称，有时独举老子。东汉初，淳于恭善说《老子》，清静不慕荣名。范升以《梁丘易》、《老子》教授生徒。翟氏四世传《诗》，而翟酺尤好《老子》。[④] 东汉士人讲黄老，又兼修儒学，两者不悖。樊准的父亲樊瑞，“好黄老言，清静少欲”。樊准承家学，亦当能言黄老，少励志行，兼修儒术。邓太后临朝，儒学陵替，樊准上疏曰：“昔孝文窦后性好黄老，而清静之化流景武之间。臣愚以为宜下明诏，博求幽隐，发扬岩穴，宠进儒雅，有如（赵）孝、（承）宫者，徵诣公车，以俟圣上讲习之期。公卿各举明经及旧儒子孙，进其爵位，使缵其业。”[⑤]显然主张黄老清静之化与儒学明经之习同时并举。桓

---

① 《史记》卷十九《外戚世家》，第 1975 页。

② 袁宏《后汉纪》卷二《光武皇帝纪》，中华书局 2002 年，第 21 页。

③ 分别见《后汉书》卷二一《任隗传》第 753 页、卷三十上《杨厚传》第 1050 页。

④ 分别见《后汉书》卷三九《淳于恭传》第 1301 页、卷三六《范升传》第 1226 页、卷四八《翟酺传》第 1602 页。

⑤ 《后汉书》卷三二《樊准传》，第 1125、1126 页。

灵之世，社会动荡，部分士人有感于时世，崇黄老之术，引老子之义，韬光晦迹，全身远害。在出处进退之际，坚持道家恬退静默的精神。

汉人尽管倾心黄老，引述老子，但却很少谈到《庄子》。当然，他们并非不了解《庄子》。《淮南子》成书于汉武帝时，杨树达《淮南子证闻》释《原道》曰："《汉志》列《淮南》于杂家，而其主旨实在道家，观此篇衍老，次篇《俶真》述庄，其明证也。"释《俶真》曰：

> "真"字《说文》训"仙人变形而登天"，盖战国燕齐方士之说盛行以后始有此字，故六经无其字，而始见于庄生之书。庄生称老子为"博大真人"（见《天下篇》），又谓"尔已反其真，而我犹为人"（见《大宗师》），其他屡称不一称。《淮南》此篇全衍《庄子》之旨，故以《俶真》名篇，《俶真》犹首篇之名《原道》也。①

《俶真》篇中语出《庄子》的例子颇多，他处如卷十二《道应》亦有引《庄子·逍遥游》"小年不及大年，小知不及大知，朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋"之语。可见，《淮南子》与《庄子》的关系很密切。

司马迁《史记》中专为庄子作传，对其学术有着十分恰当

① 并见杨树达《淮南子证闻》卷一，上海古籍出版社 1985 年，第 1、19 页。另参王叔岷《〈淮南子〉引〈庄〉举偶》，载陈鼓应主编《道家文化研究》第十四辑，三联书店 1998 年，第 364 页。

的评价。《汉书》卷一百上《叙传》(4205)中说，班彪的从兄班嗣"虽修儒学，然贵老、严(为避讳，称'庄'为'严')之术。桓生(谭)欲借其书，嗣报曰：'若夫严子者，绝圣弃智，修生保真，清虚澹泊，归之自然，独师友造化，而不为世俗所役者也。渔钓于一壑，则万物不奸其志；栖迟于一丘，则天下不易其乐。不绁圣人之罔，不齅骄君之饵，荡然肆志，谈者不得而名焉，故可贵也。今吾子已贯仁谊之羁绊，系名声之缰锁，伏周、孔之轨躅，驰颜、闵之极挚，既系挛于世教矣，何用大道为自眩曜？昔有学步于邯郸者，曾未得其仿佛，又复失其故步，遂匍匐而归耳！恐似此类，故不进。"[①]桓谭最终还是读到了《庄子》，《新论·本造》曰："庄周寓言，乃云'尧问孔子'；《淮南子》云'共工争帝，地维绝'，亦皆为妄作。故世人多云短书不可用。然论天(今案似脱'地'字)间，莫明于圣人，庄周等虽虚诞，故当采其善，何云尽弃邪！"[②]可证他了解《庄子》。

东汉马融甚至已经标举"老庄"。《后汉书》卷六十上《马融传》(1953)曰：

> 永初二年，大将军邓骘闻(马)融名，召为舍人，非其好也，遂不应命，客于凉州武都、汉阳界中。会羌虏飚起，边方扰乱，米谷踊贵，自关以西，道殣相望。融既饥困，乃悔而叹息，谓其友人曰："古人有言：'左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。'所

---

① 嵇康《高士传》亦列班嗣，文辞与《汉书》略同。见《太平御览》卷五百一十引，《四部丛刊》本。

② 见《太平御览》卷六百二引，《四部丛刊》本。

以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。”故往应骘召。

清人陈澧曰：“洪稚存（亮吉）曰：‘自汉兴，黄老之学盛行，文景因之以致治。至汉末，祖尚玄虚，于是始变黄老而称老庄。陈寿《魏志·王粲传》末，言嵇康好言老、庄。老、庄并称，实始于此。’……马季长（融）已言老庄，洪稚存云始于嵇康，亦非。”[①]范晔《后汉书》成于南朝刘宋时代，正值慕尚玄学之时。因此，严格说来，马融的“殆非老庄所谓”，可能全据实录，亦可能因行文的关系而改用当时流行的词汇，因此尚不能完全确定“老庄”一词必出于马融之口，但“生贵于天下”的意思却显然是从《庄子·让王》中“天下至重也而不以害其生”那里来的。事实上“老庄”并称还有更早的、更直接的文献出处。《淮南子》卷二一《要略》曰：“《道应》者，揽掇遂事之踪，追观往古之迹，察祸福利害之反，考验乎老、庄之术，而以合得失之势者也。”前引班嗣“贵老、严之术”亦是一例。

有学者怀疑《淮南要略》的这段文字为后世窜入，[②]也有学者坚持认为这段文字无可置疑，[③]因为“考验乎老、庄之术”确实可以在《淮南子》中找到相应的证据。但即使如此，我们认为，汉人所谓“老、庄之术”与魏晋人心目中的“老庄”仍存在一定的距离。《淮南子·道应》篇虽然多处引用《庄子》，但其

① 参见陈澧《东塾读书记》卷十二，三联书店 1998 年，第 238、239 页。

② 参见张维华《释黄老之称》，《文史哲》1981 年第 4 期。

③ 如熊铁基，参见其《秦汉新道家》，上海人民出版社 2001 年，第 13 页。

旨趣主要仍在老子。曾国藩云:"此篇杂徵事实,而证之以老子道德之言。意以已验之事皆与昔之言道者相应也,故题曰《道应》。每节之末,皆引老子语证之,凡引五十二处。"①杨树达亦曰:"此篇体裁效《韩非·喻老篇》。"可见,汉人虽然明言"老、庄之术",但其宗旨实在老子;魏晋时期老庄并举,却是真正重视起了庄子。两者颇有区别。贺昌群认为,尽管《淮南要略》以及班嗣书这两条史料皆涉及老庄,但"前者以祸福利害视庄子,后者以虚无旷达视庄子,皆与达生任性之旨不同";"东汉史籍中,在马融之前,未见有特标庄子达生任性之旨者"。② 而汉魏以来,此旨已颇在士人中流行。

东汉时期,人们理解庄子的变化过程,还可以从冯衍和仲长统的诗文中体现出来。

两汉之际的冯衍,幼有奇才,"王莽时,诸公多荐举之者"。先为更始将,光武即位,归顺迟疑,又与外戚贵显交结,遂见黜。"西归故郡,闭门自保,不敢复与亲故通"。建武末,上疏自陈,犹以前过不用。郁郁不得志,退而作《显志赋》,序曰:

> 年衰岁暮,悼无成功,将西田牧肥饶之野,殖生产,修孝道,营宗庙,广祭祀。然后阖门讲习道德,观览乎孔老之论,庶几乎松乔之福。上陇阪,陟高冈,游精宇宙,流目八纮。历观九州山川之体,追览上古得失之风,愍道陵迟,伤德分崩。夫睹其终必原其

① 见刘文典《淮南鸿烈集解》卷十二《道应训》题解引,中华书局 1989 年,第 378 页。

② 贺昌群《魏晋清谈思想初论》,商务印书馆 1999 年,第 21 页。

始，故存其人而咏其道。疆理九野，经营五山，眇然有思陵云之意。

辞曰：

诵古今以散思兮，览圣贤以自镇；嘉孔丘之知命兮，大老聃之贵玄；德与道其孰宝兮？名与身其孰亲？陂山谷而闲处兮，守寂寞而存神。夫庄周之钓鱼兮，辞卿相之显位；於陵子之灌园兮，似至人之仿佛。盖隐约而得道兮，羌穷悟而入术；离尘垢之窈冥兮，配乔、松之妙节。惟吾志之所庶兮，固与俗其不同；既俶傥而高引兮，愿观其从容。①

此赋透露出两点值得注意的动向：一是赋中突显出庄子。汉人对庄子的兴趣比较小，而这篇赋中却特别提及庄子，并将庄子与孔、老等相提并论，置于颇为突出的地位。二是对庄子的思想作了一定的阐发。身虽闲居，然而不戚戚于贫贱，"上陇阪，陟高冈，游精宇宙，流目八纮"、"陂山谷而闲处兮，守寂寞而存神"，通过精神游历从而实现体道，通过阐扬"神与物游"思想，从而充分实现自我肯定。虽然不排除这些观念隐含着与老子思想的某种关联，但将"神与物游"、"游精宇宙，流目八纮"的思想具体化到士人的现实生活之中，确实是新鲜的东西，而且显然是从《庄子》那里直接得到的启发。

冯衍早于马融，他理解《庄子》的思路无疑为后人引出了

① 引文均见《后汉书》卷二八下《冯衍传》，第987、1001页。

新的方向；仲长统生于马融之后，时已到汉末，在他那里，类似马融所表达的纵意逍遥、达生任性的思想阐发得更为清晰。

仲长统一生，名位不显，处境与冯衍晚年相似。人生失意，使他努力在老庄思想中寻找安身立命之处，他认为“凡游帝王者，欲以立身扬名耳，而名不常存，人生易灭，优游偃仰，可以自娱，欲卜居清旷，以乐其志”。于是抒其志曰：

> 使居有良田广宅，背山临流，沟池环币，竹木周布，场圃筑前，果园树后。舟车足以代步涉之艰，使令足以息四体之役。养亲有兼珍之膳，妻孥无苦身之劳。良朋萃止，则陈酒肴以娱之；嘉时吉日，则亨羔豚以奉之。蹰躇畦苑，游戏平林，濯清水，追凉风，钓游鲤，弋高鸿。讽于舞雩之下，咏归高堂之上。安神闺房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛。与达者数子，论道讲书，俯仰二仪，错综人物。弹《南风》之雅操，发清商之妙曲。消摇一世之上，睥睨天地之间。不受当时之责，永保性命之期。如是，则可以陵霄汉，出宇宙之外矣。岂羡夫入帝王之门哉！

不仅崇尚老氏之玄虚，而且推崇庄子的至人“消摇一世之上，睥睨天地之间”的境界。他在诗中又说：“至人能变，达士拔俗。乘云无辔，骋风无足”；“抗志山栖，游心海左。元气为舟，微风为柂。敖翔太清，纵意容冶。”[①]这些形象不是汉代士人仅仅读黄老所容易联想到的，它们直接源于《庄子》，显然受到

① 并见《后汉书》卷四九《仲长统传》，第1644、1645页。

其中逍遥、神游等观念的启发。

如果说在冯衍《显志赋》中，庄子还是与孔子、老子以及隐士於陵子、仙人王子乔等并列的人物，庄子思想还仅仅是在儒术、黄老、神仙混杂的状态中呈现出的某一个方面，那么，在仲长统这里则十分清楚，既说老子，又说庄子，并且只说老子与庄子。庄子齐物、逍遥、贵生等思想处于非常突出的地位。概括地说，从冯衍到马融、仲长统，庄子从许多并列的人物中逐渐突显出来，受到士人的重视；黄老作为统治术，强调清静自守、卑弱自持的观念逐渐转向以庄子思想为主，强调任性自然、游乎尘外的生命哲学。他们出处虽然不同，但标举达生任性这一点却完全一致。在仲长统的诗文中，虽然没有"老庄"并称，但意思已经完全具备了。

总的说来，汉代思想界对《庄子》的兴趣不及后代那么大，引述相对较少，庄子思想尚未像魏晋时期那样流行。尽管马融之前，确有一些材料说明汉人注意到《庄子》，但与魏晋人接受《庄子》的侧重点颇有不同。从冯衍到马融、仲长统，庄子的达生任性之旨逐渐为士人阐发出来，这可以视为汉魏《庄子》接受史上的一个转折性标志。

《庄子》激起了汉晋士人的新的兴趣，这种意趣是汉人喜好黄老、喜好老子所不具有的。实际上，当士人远离政治中心、情愿或不情愿地被政治边缘化时，庄子的那种宁肯"曳尾于涂中"而不愿"留骨而贵"的姿态，很容易引起他们精神上的共鸣。庄子的齐物观念、超然物外的思想、逍遥濠水之上的生活态度等，为士人的边缘状态提供了肯定性解释的基础：远离世事、淡泊宁静的生活值得充分地肯定，这是一种有意义的生活。他们终于在《庄子》中找到了思想上的依据，找到了精

神上的支柱。这些内容比从黄老那里得到的抱朴守真一类思想更能解决他们的问题。

在这种背景下，魏晋士人推崇老庄便成了十分自然的事情。嵇康、山涛皆性好老庄，阮籍作《达庄论》，向秀、郭象为《庄子》作注，阐发庄生之旨。“老庄”一词逐渐流行起来，庄子的思想也为许多士人所熟知。可见，从重视黄老到喜好老庄，这一变化主要发生在汉魏之际。余嘉锡曰：“《抱朴子·汉过篇》曰：‘反经诡圣，顺非而博者，谓之庄老之客。’是老庄之学，在后汉之末已盛行。”[①]冯友兰也说：“汉朝人很少把老子和庄子并称，他们只说‘黄老’，不说‘老庄’。到了魏晋时期，玄学家们就把老子和庄子并称，他们只说‘老庄’，不说‘黄老’了。”[②]尽管没有展开论证，但他们的看法与我们的结论正相一致。

《庄子》确实是魏晋时人的一大发现。嵇、阮等人不仅对此兴趣大增，而且结合自身的人生处境，在理解上更加深入了。在《大人先生传》中，阮籍没有像仲长统那样，围绕隐居闲放的问题，以庄子思想为基础，来给予某种合理的解释，而是直接面对更具普遍性的问题：生命最终的根基是什么？

一位隐士听到大人先生的观点之后，即引以为同道，说：“上古质朴淳厚之道已废，而末枝遗叶并兴。豺虎贪虐，群物无辜，以害为利，殒性亡躯，吾不忍见也，故去而处兹。人不可与为俦，不若与木石为邻。……吾将抗志显高，遂终于斯，禽生而兽死，埋形而遗骨，不复反余之生乎！夫志均者相求，好

① 余嘉锡《世说新语笺疏》，第21页。

② 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，第75页。

合者齐颜，与夫子同之。”大人先生曰：

> 太初真人，唯天之根，専气一志，万物以存。退不见后，进不睹先，发西北而造制，启东南以为门。微道德以久娱（一作微道而以德久娱乐），跨天地而处尊。夫然成吾体也，是以不避物而处，所睹则宁；不以物为累，所逌则成。彷徉足以舒其意，浮腾足以逞其情。故至人无宅，天地为客；至人无主，天地为所；至人无事，天地为故。无是非之别，无善恶之异，故天下被其泽，而万物所以炽也。若夫恶彼而好我，自是而非人，忿激以争求，贵志而贱身，伊禽生而兽死，尚何显而获荣？

在隐士那里，还有好恶是非、高下贵贱的区别，仍没有达到理想的境界。此时一位樵夫也表达了自己的志向，樵夫自称能“以道德为心，不以富贵为志；以无为为用，不以人物为事。尊显不加重，贫贱不自轻，失不自以为辱，得不自以为荣”；又能视“无穷之死，犹一朝之生”，然而这在大人先生看来，只是达到“虽不及大，庶免小矣”的境界。那么，大人先生究竟要达到什么样的境界呢？大人先生曰：

> 时不若岁，岁不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以为贵夫世矣，而恶知夫世之贱乎兹哉！故与世争贵，贵不足尊；与世争富，富不足先。必超世而绝群，遗俗而独往，登乎太始之前，览乎沕漠之初，虑周流于无外，志浩荡而自舒。飘

> 飘于四运，翻翱翔乎八隅。欲从肆而彷佛，洸瀁而靡拘，细行不足以为毁，圣贤不足以为誉。变化移易，与神明扶。廓无外以为宅，周宇宙以为庐，强八维而处安，据制物以永居。夫如是，则可谓富贵矣。①

不仅超越社会中是非善恶、贫富贵贱的区分，而且超越自然的时空，从而达到"神者，自然之根"。这是超乎变化、确定无疑的一切的本根。如何实现这一境界呢？他说："登乎……览乎……虑……志……飘飖……翱翔……以为宅……以为庐……处安……永居。"这种想象性、比喻化的描述，反映了精神游历的旅程。所谓"超世而绝群，遗俗而独往"的至人，正是能够达到这种精神境界的人。换言之，社会是非善恶的准则都只有相对的价值，不能成为人们确然无疑的安身立命的基础。只有以"道"、"神"为根基，才能达到人生的最高境界。这一认识实际上与阮籍在《达庄论》所表达的"齐祸福"、"一死生"、"以天地为一体，以万类为一指"的观念紧密相联。很显然，这里既有对庄子哲学的直接阐发，又有观念的新的发展。

嵇康并没有专门讨论《庄子》的文章，甚至以为不必为《庄子》作注。但史称其"好言老、庄"，诚非虚语。《经典释文》卷二六载："《庄子内篇》：北冥，本亦作溟，觅经反，北海也。嵇康云，取其溟漠无涯也。"陆德明所引嵇氏语出自何处，无从知晓，但嵇康精熟《庄子》，却于此处可见一斑。他在诗文中每每提及老庄，如《五言诗三首答二郭》之三曰：

---

① 引文并见陈伯君校注《阮籍集校注》，中华书局 1987 年，第 172 至 186 页。间用李志钧等校点《阮籍集》，上海古籍出版社 1978 年。

详观凌世务，屯险多忧虞。施报更相市，大道匿不舒。夷路殖枳棘，心安将焉如？权智相倾夺，名位不可居。鸾凤避罻罗，远托昆仑墟。庄周悼灵龟，越稷畏王舆。至人存诸己，隐朴乐玄虚。功名何足殉，乃欲列简书。所好亮若兹，杨氏叹交衢。去去从所志，敢谢道不俱。

《四言》之四曰：

敛弦散思，游钓九渊。重流千仞，或（一作惑）饵者悬。猗与庄老，栖迟永年；实惟龙化，荡志浩然。

《与山巨源绝交书》曰：

吾顷学养生之术，方外荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为为贵。

嗜欲过盛则伤害人的本性，名位只不过是香饵诱惑。君子贵身，则当外荣华，去滋味，游乎物外，心存玄远，并且不为外物所动，坚守此志。不难看出，老庄思想对他的影响很深。

嵇康的《卜疑》虽不是专门论述老庄的文章，但其中的观念显然与老庄学说密切相关。文中设想一位宏达先生，虽然“机心不存，泊然纯素；从容纵肆，遗忘好恶”，但却无法忘怀于现实，不得不针对现实中的各种生活态度、生活方式提出质疑。如果说，《大人先生传》代表了阮籍的理想，那么这位宏达先生，多少是嵇康自己的写照：

有宏达先生者：恢廓其度，寂寥疏阔。方而不制，廉而不割。超世独步，怀玉被褐。交不苟合，仕不期达。常以为忠信笃敬，直道而行之；可以居九夷，游八蛮，浮沧海，践河源。甲兵不足忌，猛兽不为患。是以机心不存，泊然纯素；从容纵肆，遗忘好恶。以天道为一指，不识品物之细故也。然而大道既隐，智巧滋繁；世俗胶加，人情万端。利之所在，若鸟之逐鸾。富为积蠹，贵为聚怨。动者多累，静者鲜患。尔乃思丘中之隐士，乐川上之执竿也。

宏达先生"居九夷，游八蛮，浮沧海，践河源。甲兵不足忌，猛兽不为患"，显然与《庄子》中"乘云气，御飞龙，而游乎四海之外"（《逍遥游》）的神人以及"寒暑弗能害，禽兽弗能贼"（《秋水》）的"至德者"相类同。与大人先生的"超世而绝群，遗俗而独往"一样，宏达先生同样"以天道为一指"，"超世独步"，达到了庄子所肯定的卓绝超越的境界。但不同的是，大人先生的理想境界十分清楚明了，而对于宏达先生而言，这一切却似乎没有最终的答案。大人先生否定了隐士的观点，超越了樵夫的看法，最后"直驰骛乎太初之中，而休息乎无为之宫。……辟九灵而求索，曾何足以自隆。登其万天而通观，浴大始之和风。……超鸿濛而远迹，左荡莽而无涯，右幽悠而无方，上遥听而无声，下修视而无章，施无有而宅神，永太清乎敖翔"。[1]终于到达一片澄明清澈、纯然统一的境界。这一境界纯属想象，然而，其现实意义正在于它是来自这个现实世界的想象。

① 陈伯君校注《阮籍集校注》，中华书局 1987 年，第 188 页。

理想在与现实之间保持的紧张关系中，在与社会浑浊、混乱的状况形成强烈的对比中，体现出自身的思想价值。但它确实不是面对现实的某种可行的策略，现实在理想的世界中暂时被搁置，被淡忘。在嵇康的一些诗文中也有这种悬置、淡忘，但此时，宏达先生却终究无法想象性地割断"超世独步"的境界与"世俗胶加，人情万端"的现实之间的联系，他宁肯真实地面对理想在现实中所遇到的种种困惑：

> 远念长想，超然自失。郢人既没，谁为吾质？圣人吾不得见，冀闻之于数术。乃适太史贞父之庐而访之，曰："吾有所疑，愿子卜之。"贞父乃危坐操蓍，拂占陈龟，曰："君何以命之？"

宏达先生积极地面对现实，冷静观察，深入思考，对人生的各种可能性发出追问。

是做刚直诤臣，还是庸碌之士：

> 吾宁发愤陈诚，谠言帝廷，不屈王公乎？将卑懦委随，承旨倚靡，为面从乎？

是无私，还是趋利：

> 宁恺悌弘覆，施而不德乎？将进趋世利，苟容偷合乎？

是推至诚，还是慕虚名：

宁隐居行义，推至诚乎？将崇饰矫诬，养虚名乎？

是刚正不阿，还是挟智圆通：

宁斥逐凶佞，守正不倾，明否臧乎？将傲谐滑稽，挟智佯迷，为智囊乎？

将与什么样的人为友：

宁与王乔、赤松为侣乎？将追伊挚而友尚父乎？

行事是隐匿，还是外显：

宁隐鳞藏彩，若渊中之龙乎？将舒翼扬声，若云间之鸿乎？

行为与内心将处于什么样的关系：

宁外化其形，内隐其情，屈身随时，陆沉无名；虽在人间，实处冥冥乎？将激昂为清，锐思为精；行与世异，心与俗并；所在必闻，恒荧荧乎？

是寂寞闲逸，还是大有作为：

宁寥落闲放，无所矜尚；彼我为一，不争不让；游

心皓素，忽然坐忘；追羲农而不及，行中路而惆怅乎？将慷慨为壮，感慨为亮；上干万乘，下凌将相；尊严其容，高自度抗；常如失职，怀恨怏怏乎？

是声色犬马，还是少私寡欲

宁聚货千亿，击钟鼎食；枕藉芬芳，婉娈美色乎？将苦身竭力，剪除荆棘；山居谷饮，倚嵒而息乎？

是赞同，还是轻视嘲笑现实的政治：

宁如伯奋、仲堪，二八为偶；排摈共骸（各本作鲧），令失所乎？将如箕山之夫，白（各本作颍）水之女，轻贱唐虞，而笑大禹乎？

是隐德潜让，还是慕义而争：

宁如泰伯之隐德潜让，而不扬乎？将如季札之显节义慕，为子臧乎？

是崇老子，还是慕庄周：

宁如老聃之清净微妙，守玄抱一乎？将如庄周之齐物变化，洞达而放逸乎？

是克己建功，还是轻世肆志：

宁如夷吾之不丢(吝)束缚,而终立霸功乎?将如鲁连之轻世肆志,高谈从容乎?

是内神勇,还是外强悍:

宁如市南子之神勇内固,山泉其志乎?将如毛公蔺生之龙骧虎步,慕为壮士乎?

作者一气贯注,连续诘问十四组问题,最后说道:

此谁得谁失?何凶何吉?时移俗易,好贵慕名;臧文不让位于柳季,公孙不归美于董生;贾谊一当于明主,绛灌作色而扬声。况今千龙并驰,万骥俱征;纷纭交竞,逝若流星。敢不惟思,谋于老成哉!

这与其说表达了理想境界的超越,不如说表达了在"大道既隐,智巧滋繁"的现实环境中,意欲超世而独立的个体所感受到的真切的痛苦。太史贞父曰:

吾闻志人不相,达人不卜。若先生者,文明在中,见素抱朴。内不愧心,外不负俗。交不为利,仕不谋禄。鉴乎古今,涤情荡欲。夫如是,吕梁可以游,阳谷可以浴;方将观大鹏于南溟,又何忧于人间之委曲!

太史贞父没有给出答案,因为没有答案;或者说,追问的本身

已是某种回答。《庄子》给魏晋士人的启示，就是不再将安身立命的基础置于社会的道德层面上，而且置于一个绝对的精神世界中。庄子主张返朴归真，以为“至德之世，不尚贤，不使能，……端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信”（《庄子·天地》），由此对现实社会推行的是非道德标准提出根本性的责难。庄子思想给嵇康等人的社会批判提供了思想依据。实际上，只有以庄子的方式超越具体的生活形态，完全扩展自己的精神视野，才有可能在庄子的意义上对现实生活的本质提出质疑。嵇、阮等人终于以超脱的态度来看待世间贤愚善恶的各种差别，努力摆脱传统伦理观念上的羁绊，追求精神的自由与逍遥，从而达到生命及宇宙的本根。但作为思想家，嵇康在《卜疑》中显然没有完全重复庄子的观点。相对于齐物逍遥而言，他的超脱并不完全。他在对生活提出质询的同时，仍然立足于现实之中；就在他“将观大鹏于南溟”之时，仍对“人间之委曲”深感忧虑。正因此，庄子的“齐物变化，洞达而放逸”，也仅仅成为与其他生存方式并列的一种，并且同样受到质问：它能否成为一种现实的生活方式。或许在这一点上，嵇康试图超越庄子。《卜疑》中一系列深刻的追问，既显现出他所追求的理想境界，也隐含着他对现实生活本质上的肯定与执著。这种理想与现实、肯定与否定的冲突，赋予了生命以真实的意义；通过这种否定性的质疑，实现了对生命的充分肯定。

嵇、阮等人确实现实化了庄子。沿着庄子的方向，精神世界固然找到了它确定的根基，然而，这种全新的开放视野反而使他们更感到现实的束缚，以及理想与现实之间的巨大差距。但他们必须生活在现实之中，于是，“放”、“放达”成为他们应

对现实的实际策略。

嵇、阮等人都有一些放达的故事。阮籍居丧饮酒，为青白眼，声称“礼岂为吾辈设也”，以及刘伶裸身等，都是颇为典型的例子。相比较而言，嵇康放达的故事要少得多。居于洛阳期间，他与向秀热衷于锻铁。《世说新语·言语》第18条注引《向秀别传》曰：

> （向）秀字子期，河内人。少为同郡山涛所知，又与谯国嵇康、东平吕安友善，并有拔俗之韵，其进止无不同，而造事营生，业亦不异。常与嵇康偶锻于洛邑，与吕安灌园于山阳。

同书《简傲》第3条注引《文士传》曰：

> 康性绝巧，能锻铁。家有盛柳树，乃激水以圜之，夏天甚清凉，恒居其下傲戏，乃身自锻。家虽贫，有人说锻者，康不受直。唯亲旧以鸡酒往与共饮啖，清言而已。

锻铁的活计很低贱，是奴仆、手艺人做的鄙事，有身份的士人当然不屑一顾。名士接受传统的教育，风度儒雅，自然以绝俗为高。可是，高雅的举止流行开来，成为仿效的对象时，便往往失去其内在的蕴含，而仅仅成为外表的装饰。因此，一些高洁之士反而轻视起所谓的清高，不免愤然矫俗，毅然做起某些贱事。在他们的雅兴之中，这些贱事脱去了鄙俗，透出很多的乐趣。锻铁确实给嵇康、向秀带来自得之乐。而这样的事情，

在魏晋时期并非绝无仅有。《世说新语·雅量》第15条载："阮遥集(孚)好屐，……或有诣阮，见自吹火蜡屐，因叹曰：'未知一生当箸几量屐?'神色闲畅。"不在乎锻铁、蜡屐之俗，显出了与俗见之间的距离。康、秀热衷于这种粗活，从中体会到了难得的做手工的乐趣。这期间，名士钟会慕名来访。《世说新语·简傲》第3条载，钟会来访时，嵇康正与向秀锻铁，"傍若无人，移时不交一言"。从这一例子中，略可见出嵇康不拘一般礼节、任性而为的性格特征。

嵇、阮虽有放达，但论者对此不免有些夸大。其实，他们在现实生活中的"放"总有一定的限度。阮籍口不臧否人物，谨言慎行；有丧在身，虽食肉饮酒，但毁瘠骨立，殆致灭性，其内在精神不悖名教。嵇康在《卜疑》中认为理想的人物须是"内不愧心，外不负俗。交不为利，仕不谋禄"，至于"忠信笃敬，直道而行之"则完全符合儒家提倡的行为准则。大致而论，他们在细枝末节上不免颓放，而在紧要之处，却总是十分谨慎。在他们的内心世界，对社会、人生、道德、传统都有着十分严肃的态度。

在嵇康的著作《圣贤高士传赞》中也体现出老庄思想的深刻影响。嵇康倾心于历代贤人高士之风，"撰录上古以来圣贤、隐逸、遁心、遗名者，集为传赞，自混沌至于管宁，凡百一十有九人。盖求之于宇宙之内，而发之乎千载之外者矣"。[①] 在这部著作中，作者不仅为传主立传，记录其生平事迹，而且作赞，表达作者深切的仰慕。此书在当时即引起人们的注意。晋初皇甫谧作《高士传》、《逸士传》，明显受到嵇康的影响。

① 《三国志》卷二一《王粲传》注引嵇喜《嵇康传》，第605页。

《世说新语·品藻》第80条载：

> 王子猷（献之）、子敬（徽之）兄弟共赏《高士传》人及《赞》。子敬赏"井丹高洁"，子猷云："未若长卿慢世。"

刘宋时，周续之又为《圣贤高士传赞》作注。均可见出时人对这部著作的喜爱与重视。

王献之、王徽之均为东晋名士，他们不仅景仰《高士传》中的人物，而且也欣赏嵇康的赞语。这说明嵇康此作在人物取舍、品评以及赞语的写作上都很成功。王氏兄弟所提到的井丹和司马相如传，《品藻》此条注引有原文，曰：

> （井）丹字大春，扶风郿人。博学高论，京师为之语曰："五经纷纶井大春，未尝书刺谒一人。"北宫五王更请，莫能致。新阳侯阴就使人要之，不得已而行。侯设麦饭、葱菜，以观其意，丹推却曰："以君侯能供美膳，故来相过，何谓如此！"乃出盛馔。侯起，左右进辇，丹笑曰："闻桀纣驾人车，此所谓人车者邪？"侯即去辇。越骑梁松，贵震朝廷，请交丹，丹不肯见。后丹得时疾，松自将医视之，病愈。久之，松失大男磊，丹一往吊之。时宾客满廷，丹裘褐不完，入门，坐者皆悚，望其颜色。丹四向长揖，前与松语，客主礼毕后，长揖径坐，莫得与语。不肯为吏，径出，后遂隐遁。
>
> 赞曰："井丹高洁，不慕荣贵。抗节五王，不交非

类。显讥辇车，左右失气。披褐长揖，义陵群萃。”

司马相如者，蜀郡成都人，字长卿。初为郎，事景帝。梁孝王来朝，从游说士邹阳等，相如说之，因病免游梁。后过临邛，富人卓王孙女文君新寡，好音，相如以琴心挑之，文君奔之，俱归成都。后居贫，至临邛买酒舍，文君当垆，相如著犊鼻裈，涤器市中。为人口吃，善属文。仕宦不慕高爵，常托疾不与公卿大事。终于家。

赞曰："长卿慢世，越礼自放。犊鼻居市，不耻其状。托疾避官，蔑此卿相。乃赋《大人》，超然莫尚。"

井丹不事王侯，不慕荣华，入选《高士传》，正在情理之中。后来范晔将他收录到《后汉书·逸民传》中，基本的评价是一致的。司马相如以赋著称，今人多视为文学家。司马迁《史记·司马相如列传》记述其生平，又录其《子虚、上林赋》、《谕巴蜀檄》、《难蜀父老》等文，文末太史公曰："相如虽多虚辞滥说，然其要归引之节俭，此与《诗》之风谏何异。杨雄以为靡丽之赋，劝百风一，犹驰骋郑卫之声，曲终而奏雅，不已亏乎？余采其语可论者著于篇。"班固《汉书·司马相如传》抄录史迁原文，文尾"赞曰"，径引"太史公曰"。可见，两位史家均有一致的看法，相如之赋能够讽谏，有益于朝政，值得充分的肯定。然而，嵇康的传赞中，并没有提及这一点，而是强调相如不慕高爵、越礼自放的精神。这是马、班赞语中所没有的。司马迁、班固以来评价历史人物的角度和标准，在嵇康这里发生了某些改变，他突出强调自庄子以来在贤人隐士身上所体现出的蔑弃

荣华、洁身自好的传统。在一百多位高士的背后，洋溢着的是作者一贯追求的独立高洁的人格精神。

另外，与隐逸有关的一件事是嵇康与孙登的交往。孙登是当时著名的隐士，史称嵇康曾从之游。但此事在嵇康、阮籍等文集中均无直接的记述，史籍记载又扑朔迷离，因此很难得到确证。

嵇康的《圣贤高士传赞》中录有管宁。正始二年(241)，太仆陶丘一等表荐管宁，朝廷"于是特具安车蒲轮，束帛加璧聘焉"，会宁卒，时年八十四。[①] 则管宁与嵇康同时。嵇书中选录的人物一直延续到当代，可见，嵇康不仅倾慕古代的高士，也景仰当代的隐者。就此而言，嵇康访问隐士孙登，十分有可能。

晋人的著作中最先提及此事。《世说新语·栖逸》第2条注引孙盛《魏氏春秋》曰："登性无喜怒，或没诸水，出而观之，登复大笑。时时出入人间，所经家设衣食者，一无所辞，去皆舍去。"《三国志》卷二一《王粲传》(606)裴松之注曰：

> 《魏氏春秋》曰："初，康采药于汲郡共北山中，见隐者孙登。康欲与之言，登默然不对。逾时将去，康曰：'先生竟无言乎？'登乃曰：'子才多识寡，难乎免于今之世。'及遭吕安事，为诗自责曰：'欲寡其过，谤议沸腾。性不伤物，频致怨憎。昔惭柳下，今愧孙登。内负宿心，外赧良朋。'"…… 又《晋阳秋》云："康见孙登，登对之长啸，逾时不言。康辞还，曰：'先生竟无言乎？'登曰：'惜哉！'"此二书皆孙盛所

① 《三国志》卷十一《管宁传》，第359页。

述，而自为殊异如此。

又注曰：

《康别传》云：孙登谓康曰："君性烈而才俊，其能免乎？"……与（孙）盛所记不同。

《世说新语·栖逸》第2条所记与此又不同，曰："嵇康游于汲郡山中，遇道士孙登，遂与之游。康临去，登曰：'君才则高矣，保身之道不足。'"此条注引张骘《文士传》曰：[①]

嘉平中，汲县民共入山中，见一人，所居悬岩百仞，丛林郁茂，而神明甚察。自云："孙姓，登名，字公和。"康闻，乃从游三年。问其所图，终不答。然神谋所存良妙，康每蔼然叹息。将别，谓曰："先生竟无言乎？"登乃曰："子识火乎？生而有光，而不用其光，果然在于用光。人生有才，而不用其才，果然在于用才。故用光在乎得薪，所以保其曜；用才在乎识物，所以全其年。今子才多识寡，难乎免于今之世矣！子无多求。"康不能用。及遭吕安事，在狱为诗自责云："昔惭下惠，今愧孙登！"

几处文献记载除了嵇康曾访孙登这一主要情节相同外，细节

① 关于此书，周勋初《张骘〈文士传〉辑本》之《前言》考证甚详，可参。文载《周勋初文集》第二卷，江苏古籍出版社2000年。

的差异都很大。第一,关于“从游三年”。《文士传》言嵇康曾随孙登,“从游三年”,王隐《晋书》亦说嵇康“执弟子礼而师焉”,①然诸说皆缺乏更多的证据,颇难置信。余嘉锡辨曰:“魏晋两《春秋》皆孙盛所撰,其叙康之见登,一则曰逾时将去;再则曰逾时不言。然则康、登相见,不过一炊许时耳。而张骘《文士传》谓康从游三年。久暂不同,显然乖异。盛与骘虽不知孰先孰后,然裴松之尝讥骘虚伪妄作,不可胜纪,则其书疑未可信。”②

第二,关于“不免于世”。孙登所说的话,文献记载虽然不同,但意思基本相近,皆谓孙登预知到“才多识寡”、个性强烈的嵇康将不免为世事所累。嵇康遇害,两晋及南北朝人大多认为实属冤屈,大约自北齐颜之推之后,颇有嵇康傲世取祸的意思。孙登隐居山中,与嵇康素无交往,一面而知其“才多识寡”,又能预料“难乎免于今之世”,颇与情理不合,然而与后世的取祸之说相一致。这样说来,诸家的记载就很难视为信史了。

这类记载难以成为可信的史料,原因还在于同类的故事大多也是扑朔迷离,无从得到其他方面材料的证实。来看阮籍造访苏门先生或者孙登的故事。文献记载阮籍曾访问过苏门先生,《世说新语·栖逸》第1条注引《魏氏春秋》曰:

---

① 《世说新语·栖逸》第2条注引,又《太平御览》卷五七九引《晋纪》曰:“孙登字公和,不知何许人。散发宛地,行吟乐天,居白鹿、苏门二山,弹一弦琴,善啸,每感风雷。嵇康师事之,三年不言。”

② 余嘉锡《世说新语笺疏》,第651页。

阮籍常率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。尝游苏门山，有隐者莫知姓名，有竹实数斛，杵臼而已。籍闻而从之，谈太古无为之道，论五帝三王之义，苏门先生翛然曾不眄之。籍乃嘐然长啸，韵响寥亮。苏门先生乃逌尔而笑。籍既降，先生喟然高啸，有如凤音。籍素知音，乃假苏门先生之论以寄所怀。其歌曰："日没不周西，月出丹渊中。阳精晦不见，阴光代为雄。亭亭在须臾，厌厌将复隆。富贵俯仰间，贫贱何必终。"

又引《竹林七贤论》曰：

籍归，遂著《大人先生论》，所言皆胸怀间本趣，大意谓先生与己不异也。观其长啸相和，亦近乎目击道存矣。

《世说新语》此条曰：

阮步兵啸，闻数百步。苏门山中，忽有真人，樵伐者咸共传说。阮籍往观，见其人拥膝岩侧。籍登岭就之，箕踞相对。籍商略终古，上陈黄、农玄寂之道，下考三代盛德之美，以问之，仡然不应。复叙有为之教，栖神导气之术以观之，彼犹如前，凝瞩不转。籍因对之长啸。良久，乃笑曰："可更作。"籍复啸。意尽，退，还半岭许，闻上啾然有声，如数部鼓吹，林谷传响，顾看，迺向人啸也。

文字虽有不同,但主要情节相同:阮籍造访苏门先生,苏门不应而长啸相和,籍归而作《大人先生传》。这些故事大体属于一个系统。

但又有文献记载,阮籍所见的是孙登。《太平御览》卷五百二引王隐《晋书》曰:"魏末有孙登,字公和,汲郡人。无家属,时人于汲郡北山上土窟中得之。夏则编草为裳,冬则被发覆面,对人无言。好读《易》,鼓琴。初,宜阳山中作炭者忽见有人,不语,精神不似常人。帝使阮籍往视,与语,亦不应。籍因大啸,野人乃笑曰:'尔复作向声。'籍又为啸。籍将求出,野人不听而去。登山并啸,如箫韶笙簧之音,声震山谷。而还问,炭人曰:'故是向人耳。'寻知求,(余嘉锡案:此句中有脱误)不知所止。推问久之,乃知姓名。"

《世说新语·栖逸》第2条注引王隐《晋书》曰:"孙登即阮籍所见者也。嵇康执弟子礼而师焉。魏晋去就,易生嫌疑,贵贱并没,故登或默也。"

《水经注》卷十五引臧荣绪《晋书》曰:"孙登尝经宜阳山,作炭人见之,与语,登不应。作炭者觉其情神非常,咸共传说。太祖闻之,使阮籍往观,与语,亦不应。籍因大啸。登笑曰:'复作向声。'又为啸。求与俱出,登不肯,籍因别去。登上峰,行且啸,如箫韶笙簧之音,声振山谷。籍怪而问作炭人,作炭人曰:'故是向人声。'籍更求之,不知所止。推问久之,乃知姓名。"

故事的情节结构与苏门先生事基本相同,不同的只是原不知苏门先生的姓氏,而现在的讲述者却确定地说苏门先生就是孙登,并且将孙登的佚事结合到一起。郦道元对此提出质疑,他在臧荣绪《晋书》引文后曰:"余按孙绰之叙《高士传》

言在苏门山。又别作登传。孙盛《魏氏春秋》亦言在苏门山，又不列姓名。阮嗣宗感之，著《大人先生论》，言‘吾不知其人。既神游自得，不与物交’。阮氏尚不能动其英操，复不识何人而能得其姓名？”李慈铭曰：“郦氏之论甚覈。苏门长啸者与汲郡山中孙登，自是二人。王隐盖以时地相同，牵而合之。”余嘉锡曰：“《大人先生传》及《魏氏春秋》并言苏门先生不知姓名，而王隐以为即嵇康所师事之孙登，与嵇、阮本集皆不合，显出附会。刘孝标引以为注，失于考覈矣。”又曰：“葛洪《神仙传》六《孙登传》叙事与《嵇康集序》及《文士传》略同，……并无一字及于阮籍者。盖洪为西晋末人，去登时不远，故其书虽怪诞，犹能知登与苏门先生之为二人也。”①

从记载以及诸家分析来看，苏门先生与孙登实为两个人。如此，则有两种可能：一是阮籍只拜访过其中一人。若是这样，造访另一人的故事，则当属虚构。一是造访过两个人。如果确曾访问过两人，那么，难以解释的是，为什么造访的情节完全相同？阮籍分别拜访两人，两位隐士皆无言以对，登高而长啸。孙登之啸“如箫韶笙簧之音，声震山谷”，苏门先生之啸则“如数部鼓吹，林谷传响”，故事的叙述又如出一辙。这些疑点大大降低了这些记述的可信程度。余嘉锡还注意到《太平御览》卷五百十所引袁淑《真隐传》：“苏门先生尝行，见采薪于阜者。先生叹曰：‘汝将以是终乎？哀哉！’薪者曰：‘以是终者，我也；不以是终者，我也。且圣人无怀，何其为哀？圣人以道德为心，不以富贵为志。’因歌二章，莫知所终。”因曰：“袁淑所言，略本之阮籍

① 李、余案语均见余嘉锡《世说新语笺疏》，第649、650页。

《大人先生传》。然此特籍之寓言耳，未必真有是采薪者，乃能与先生相应答也。”[①]阮籍不过借大人先生传达自己的思想，而袁氏则根据其中的文字衍化出苏门先生与采薪者的故事。这个故事显然没有真实性可言。

从“竹林七贤”、东晋谢万所谓“八贤”的称呼中可以看出，[②]后人已将嵇康视为恬然淡泊的高士，人们在心理上倾向于将嵇康与孙登这样的隐士联系在一起。但通过上文引述的那些繁杂的文献中可以看出，嵇康访孙登的故事很难排除其中有附会的成分。类似的故事，如阮籍拜访苏门先生或孙登一事，清楚地显露出其中经过叙述者增饰、融合、挪用的过程，尽管这些故事在流传的过程中，细节逐渐得到丰富，情节越来越生动，故事也更加符合人们的文化心理，但都无法确证其为事实。最多只能相信一点，嵇康造访过孙登。至于从游三年以及康、登之间的对话等都很难令人置信。

三、竹林之游

嵇康为人简易沉静，与朋友多能淡然处之，重在志趣契合，而不在行迹上的密切。他与阮籍、山涛、向秀等均有交往，和吕安也颇为相得，然而，当时的文献中并没有“竹林七贤”之称。西晋时七贤之一的王戎名位很高，对嵇康等人多有赞誉，竹林之游的故事逐渐形成，竹林名士也声名斐然。到东晋，在

① 余嘉锡《世说新语笺疏》，第 648 页。

② 东晋谢万作《八贤论》，八贤指渔父、屈原、季主、贾谊、楚老、龚胜、孙登、嵇康等八人。

对前代名士的仰慕之风中，出现了“七贤”以及“竹林七贤”的名称，并随之广为流传。嵇、阮等人成为士林充分肯定的对象。但由于史料的缺乏，这一过程很难确切地描述。正因此，陈寅恪对这一过程仅仅做出概述：

> 大概言之，所谓“竹林七贤”者，先有“七贤”，即取论语“作者七人”之事数，实与东汉末三君八厨八及等名同为标榜之义。迨西晋之末僧徒比附内典外书之“格义”风气盛行，东晋初年乃取天竺“竹林”之名加于“七贤”之上，至东晋中叶以后江左名士孙盛、袁宏、戴逵辈遂著之于书（魏氏春秋竹林名士传竹林名士论），而河北民间亦以其说附会地方名胜，如水经注玖清水篇所载东晋末年人郭缘生之述征记中嵇康故居有遗竹之类是也。①

我们注意到，在这篇《陶渊明之思想与清谈之关系》的论文中，陈寅恪对于自己提出的各种论点都有很详实的论证，提供出相当丰富的材料，而对这一论点，他仅仅是“大概言之”。史料的缺乏使他难以确证自己的假设，但较之一般情理，他的推论具有一定的说服力。在文献不足的情况下，这种“大概言之”的描述，已能基本满足理解历史的某些需要。

但是，他的论点引起了学者广泛的争论。对于“竹林七贤”的名称，或认为当时实有，或以为后代虚造，由此形成两种

① 陈寅恪《陶渊明之思想与清谈之关系》，载《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社 1980 年，第 181 页。

意见。有学者以为竹林七贤的出处行迹相去很大，不太可能同时聚于山阳，而且，这一名称并非当时就存在，大约为东晋谢安所造。[①] 另有学者认为当时就有竹林七贤之称，孙盛不过实录而已。[②] 王晓毅《“竹林七贤”考》中说，据《大正藏》统计，东晋初期释迦牟尼说法处，多数被译为“竹园”，而不是“竹林”，因此不可能有“格义”之说。相反，很可能是在“竹林七贤”这一名称流行之后，佛经翻译逐渐不用“竹园”而改用“竹林”，“不是佛经的竹林说法典故影响了‘竹林七贤’称号的产生，可能是‘竹林七贤’的典故影响了佛经翻译”。作者又援引史料证明山阳附近自古生长竹林，因此“七贤”之名无须向佛典借“竹林”之号。又七人居止相近，虽然阮籍仕居洛阳，但仍有很大的可能前往山阳参加嵇康等人的聚会。他结论说：“‘竹林七贤’的传说也非凭空而生，可能以某次七人的竹林聚会为原型，时间发生在(竹林之游的)前期正始九年(248)的可能性最大，因为该年七贤均无官职，有可能同在山阳。”[③]

嵇、阮及其同时代的人留存下来的文献中都没有“竹林七贤”一词，因此，认为这一名称形成于当时，尚缺乏直接的证据。据王晓毅统计，东汉至西晋，释氏说法处译为“竹园”十六例，“竹林”一例，“竹林园”四例，共计二十一例；东晋共计二十二例，超过一半的译名均为“竹园”。但事实上，只要有一例“竹林”译名，似乎就不能推证“竹林七贤”的名称并

① 参见范子烨《论异型文化之合成品：竹林七贤的意蕴与背景》，《学习与探索》1997 年第 2 期。

② 庄万寿说：“极可能七贤是当时社会上如太学者流对他们的尊称，一如四聪八达一样都不是后来才取的。”见《嵇康研究及年谱》，第 115 页。

③ 王晓毅《“竹林七贤”考》，载《历史研究》2001 年第 5 期。

非“格义”于佛典。“格义”与否，并不取决于“竹林”之名在佛经翻译中是否流行。如果我们能够找到命名者，那么命名者根据什么理由非得按照流行译名、而不是少数译名“格义”呢？甚至，即使有充分的材料证明山阳附近自古生长竹林，也不能从中推证出嵇、阮等七人曾经同时会聚于竹林、“竹林七贤”之名形成于当时。事实上，对于“竹林七贤”一词的形成，陈寅恪仅仅是做出了富有创见的推测，他“大概言之”，没有充分展开证明。只要命名者没有说明他命名的理由，那么，“格义”与否，以及命名的依据是什么，理论上是无法确证的。

实际上，“竹林七贤”的名称并不重要。如果这一名称形成于东晋，那么，仅仅从称呼上，并不能对七人的相互关系得到更多的了解。也就是说，仅凭后起的“竹林七贤”，便先入为主地感觉到嵇康与王戎的关系很密切，或者在没有更多其他证据的情况下，设想七人之间存在着所谓竹林之游，都是很不可靠的。换言之，即使没有所谓“七贤”一名，也不妨碍他们之间有着亲密的往来、相同的情趣。重要的是，排除不甚可靠的前提或预设，直接来讨论他们相互之间的关系。

嵇康与竹林诸人有一定的交往。山涛(205—283)与阮籍(210—263)均比嵇康年长十多岁，有材料显示，三人之间颇有往来。

嵇康对阮籍颇为推重，其《与山巨源绝交书》曰：

阮嗣宗口不论人过，吾每师之，而未能及。至性过人，与物无伤，唯饮酒过差耳。至为礼法之士所绳，疾之如雠，幸赖大将军保持之耳。吾以不如嗣宗

之贤，而有慢弛之阙。

对阮籍的这种了解，不当仅得之于耳闻，理应有直接的接触。

山涛，河内怀（今河南武陟西南）人，"年四十，始为郡主簿、功曹、上计掾"，①时在正始中期。嵇康此时当居河内，因此得与山涛、阮籍结识。②《太平御览》卷四四四引《竹林七贤论》曰："山涛与阮籍、嵇康皆一面而契若金兰。涛妻韩氏尝以问涛，涛曰：'当年可为友者，唯此二人耳。'"③同书卷五七引无名氏《晋书》曰："嵇康以高契难期，每思郢质，所与神交者，唯阮籍、山涛，遂为竹林之游，预其流者，向秀、刘伶、阮咸、王戎。"从这两条材料来看，嵇康与阮籍、山涛的关系十分密切。

山涛欲推荐嵇康做官，这是两人关系的又一证据。《世说新语·栖逸》第3条曰："山公将去选曹，欲举嵇康；康与书告绝。"注引《康别传》曰："山巨源为吏部郎，迁散骑常侍，举康，康辞之，并与山绝。"两处皆说山涛将从吏部迁他官，举康自代，康于是写信坦言自己的志愿。此信即《与山巨源绝交书》，尽管一般认为这是绝交书，但却是两人实有往来的最直接的证据。书中称"女年十三，男儿八岁"，又嵇康遇害在景元三年（262），若从《晋书》卷八九《嵇绍传》（2298）其子"十岁而孤"之

---

① 《晋书》卷四三《山涛传》，第1223页。

② 王晓毅说："正始五年（244）三十九岁的山涛出任河内郡功曹，作为负责选择人才的官员，结交了寓居本郡的才子嵇康、吕安，后将新识的阮籍介绍给嵇康，前期竹林之游的核心由此形成。"见《"竹林七贤"考》。

③ 《世说新语·贤媛》、《太平御览》卷四百九亦载此事。

说，则与山涛此书当写于景元元年(260)。[1] 书曰：

> 足下昔称吾于颍川，吾常谓之知言。然经怪此意，尚未熟悉于足下，何从便得之也。前年从河东还，显宗(公孙崇)、阿都(吕安)说足下议以吾自代，事虽不行，知足下故不知之。

颍川指山涛的族父山嵚。[2] 山涛向山嵚称赞嵇康情不愿仕的志趣。嵇康闻此感到自己的素志为人所理解，故称涛能"知言"。然涛近又议以自代，事虽不行，但这说明山涛对自己还不是真正的了解。书中颇有责让的意思，但历陈"不堪者七"、"不可者二"，辞意恳切，再三致意，正是交友之道，并没有绝交的意思。况且此书的写作与遇害的时间相去不远，史载："康后坐事，临诛，谓子绍曰：'巨源在，汝不孤矣。'"[3]看不出绝交的任何迹象。张云璈《选学胶言》曰：

---

① 侯外庐等以为《与山巨源绝交书》当写于景元元年。其论证认为，正元二年司马昭为大将军，即提出"以孝治天下"，正元六年高贵乡公被弑，名义上由太后下诏数其不孝之罪。当时何曾也以"公方以孝治天下，而听阮籍以重哀饮酒食肉于公座"指责阮籍，故嵇康书中曰："阮嗣宗为礼法之士所绳，疾之如仇，幸赖大将军保持之耳。"据此可知此书写于高贵乡公被弑(景元元年)之后。结合他证，结论曰："如我们认为《绍传》所说的'十岁而孤'是一个确实年岁，则《绝交书》之作在景元元年，康被杀在景元三年，这是最可能的确实年份。"详见《中国思想通史》第三卷，人民出版社 1957 年，第 160、161 页。

② 《文选》卷四三《与山巨源绝交书》李善注："虞预《晋书》曰：'山嵚守颍川。'《嵇康文集录》注曰：'河内山嵚，守颍川，山公族父。'"梁章钜曰："铣注：'山嵚为颍川太守。'案六臣本'守'作'字'。盖嵚字颍川，非为太守，各本并因铣注改'字'为'守'。"见《文选旁证》，福建人民出版社 2000 年，第 977 页。

③ 《晋书》卷四三《山涛传》，第 1223 页。

王志坚《古文澜编》作《与山巨源绝交书后》题曰："此书旧题作《与山巨源绝交书》，叔夜简傲，其言伤于峻则有之，非有恶于山公也。临终谓子绍曰：'巨源在，汝不孤矣。'此岂绝交者乎？书题本出自后人，今去之。"云璈案：篇中并无绝交之语，去之良是。

叶渭清曰：

按中散与山公交契至深，此书特以寄意，非真告绝也。《白孔六帖》二十四"恤孤"有云："嵇康临刑，谓子绍曰'山公尚在，汝不孤矣。'"其中情相信如此，而云绝耶？《康别传》说之云："岂不识山之不以一官遇己情耶，亦欲标不屈之节，以杜举者之口耳。"斯言最为近之。

戴明扬案曰："书尾有'并以为别'之语，即所谓绝交也，惟出于一时之情，非真绝耳。至书题本出于后人，则'绝交'二字之有无，又不足辩矣。"[①] 嵇康《与吕长悌绝交书》末尾曰："都

① 张云璈、叶渭清语及此案语均见戴明扬《嵇康集校注》，人民文学出版社1962年，第112页。卢弼曰："此书乃康拒绝山涛之荐己自代，并非与涛绝交。康临诛绝命，犹念巨源，交谊之挚可证。自萧《选》标题错误，相沿至今，无一纠正之者，可异也。"见《三国志集解》卷二一，中华书局1982，第520页。徐公持亦以为此书篇名不当。理由一是篇题与内容不符；二是原作本当无题。徐曰："魏晋人作书信，皆无具体篇题，唯作'与某某书'，今存当时书函，悉皆如此，……并无例外。嵇康此篇，初题亦当为'与山巨源书'而已，'绝交'二字，盖后人所拟。所拟不确，遂成现题。以此推之，《与吕长悌绝交书》初亦作'与吕长悌书'，唯后人所加'绝交'二字颇确。"参见徐公持《魏晋文学史》，人民文学出版社1999年，第216、217页。

（吕安）之含忍足下，实由吾言。今都获罪，吾为负之。吾之负都，由足下之负吾也。怅然失图，复何言哉！若此，无心复与足下交矣。古人绝交不出丑言，从此别矣！临书恨恨。"绝交之意显然，然而在给山涛的书信结尾仅云："野人有快炙背、美芹子者，欲献之至尊，虽有区区之意，亦已疏矣。愿足下勿似之。其意如此，既以解足下，并以为别。"嵇康对年长自己近二十岁的山涛用野人"快炙背美芹子"作比喻，即使今人读来，也不免感到其中傲然的姿态，确实"其言伤于峻"，但"并以为别"诚无绝交的意味。与给吕巽的书信结尾语相比较，不难看出这一点。另外，嵇康是从朋友吕安等人处听说山涛曾打算推荐康任职，山涛本人并没有直接向嵇康提及此事，更没有付诸实行。那么，据常理，嵇康本无须谈论一件尚未发生的事情，更谈不上仅仅因为山涛曾经有过的一个想法而绝交。但是，他却写了一封信。在他看来，山涛作为知己，应该十分了解并赞赏自己鄙弃荣华、游心寂寞的志愿，但却"欲为官得人，以益时用"而拟荐自己，实在没有真正理解自己。嵇康因此写这封信反复致意，抒写胸怀，充分表达自己不愿人仕的坚定志向。可以说，这封信非但不是绝交，而是通过陈情述志寻求朋友的真正理解。对于欲与之绝交者，有必要这样详尽陈述"不堪者"、"不可者"吗？孔子曰："可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。"（《论语·卫灵公》）陈言者只对他们认为能够理解并接受其陈言的人陈言，表达的前提总是表达者事先相信听者具有倾听的意向与能力；尽管事实并非总是如此，但嵇康确实是把山涛当做了倾听者。诚如论者所指出的，在各种文献中并没有两人断绝关系的任何证据，相反，嵇康临终时委托这位朋友照顾自己的弱

子。山涛做到了这一点，日后推荐嵇绍出仕，完成了作为朋友所能做的事情。这样说来，杂史中所谓“山公与嵇、阮一面，契若金兰”；嵇康“所与神交者，唯阮籍、山涛”，就并非虚言了。

向秀与嵇康的关系颇可确证。围绕着养生的问题，两人有过深入的讨论。现存的论辩文字由嵇康《养生论》、向秀《难养生论》以及嵇康《答难养生论》这三篇文章组成，实际上是一次完整的讨论记录。史称“嵇康以高契难期，每思郢质”，而向秀“与康论养生，辞难往复，盖欲发康高致也”，①可见，他们对论辩有着明确的自觉意识。向秀知道，需要通过尖锐的反驳，让朋友的思想得到充分的发挥，所谓发其“高致”。他因此承担起“郢质”的角色，成为嵇康讨论问题的有力对手。康、秀真可称得上知己。

当然，向秀并非仅仅是论辩的对手，他同样有着自己的思想领域。《世说新语·文学》第17条注引《秀别传》曰：

> 秀与嵇康、吕安为友，趣舍不同。嵇康傲世不羁，安放逸迈俗，而秀雅好读书。二子颇以此嗤之。后秀将注《庄子》，先以告康、安，康、安咸曰：“此书讵复须注，徒弃人作乐事耳！”及成，以示二子。康曰：“尔故复胜不？”安乃惊曰：“庄周不死矣！”②

---

① 《晋书》卷四九《向秀传》，第1374页。

② 余嘉锡案：“书不须注，亦与禅宗意思相类。其实即庄子忘筌之旨，不当有‘此’字。盖康、安之意，凡书皆不须注，不仅《庄子》也。”见《世说新语笺疏》，第206页。另外，嵇康博洽，不当嗤秀雅好读书。

可见他们彼此之间既有认同，又有独立的见解。事实上，向秀的《庄子注》在思想史上产生了重要的影响。史称向秀"雅好老庄之学。庄周著内外数十篇，历世才士虽有观者，莫适论其旨统也，秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。惠帝之世，郭象又述而广之，儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉"。[①] 向秀的《庄子注》对玄风的兴起有着不可忽视的作用。

康、秀的关系并不仅限于论学。《魏氏春秋》曰："康寓居河内之山阳，与河内向秀相友善，游于竹林。"[②]向秀本是河内怀人，怀县与山阳邻近，又《文选》卷十六向秀《思旧赋》序曰："余与嵇康、吕安，居止接近。"则秀于山阳亦似有居所，两人因此来往密切，生活上也颇多共同的情趣。《世说新语·言语》第18条注引《向秀别传》曰："秀……与谯国嵇康、东平吕安友善，并有拔俗之韵，其进止无不同，而造事营生，业亦不异。常与嵇康偶锻于洛邑，与吕安灌园于山阳，不虑家之有无，外物不足怫其心。"《太平御览》卷四百九引此传又曰："秀……常与康偶锻于洛邑，与吕安灌园于山阳，收其馀利以供酒食之费。或率尔相携，观原野，极游浪之势，亦不计远近。或经日乃归，复修常业。"二三子乐于锻造灌园，成为一时佳话。

嵇康与刘伶、阮咸、王戎三人的交往均缺乏较直接的证据。

刘伶字伯伦，沛国人，其生平史籍记载甚为简略。《世说新语·任诞》第5条注引《文士传》曰，阮籍"闻步兵厨中

① 《晋书》卷四九《向秀传》，第1374页。

② 《文选》卷二一颜延年《五君咏·向常侍》李善注引。

有酒三百石，忻然求为校尉。于是入府舍，与刘伶酣饮”。阮籍任步兵校尉在甘露年间，[①]此时，刘伶亦在洛阳。无名氏撰《晋书》曰：“刘伶与阮籍、嵇康相遇，忻然神解，便携手入林。”[②]然而，他们相互交往、为林下之游的具体情况均无从考知。

阮咸，字仲容，为阮籍兄之子。《太平御览》卷三七六引无名氏撰《晋书》曰：“阮咸与籍为竹林之游，太原郭奕高爽，为众所推，见咸而心醉，不觉叹焉。”诸材料中仅仅提到这一点，没有述及更多的情况。

王戎（234—305），字濬冲，琅邪临沂人。祖雄，幽州刺史。父浑，凉州刺史。《世说新语·德行》第21条注引《世语》曰：“浑字长源，有才望。历尚书、凉州刺史。”同书《简傲》第2条注引《竹林七贤论》曰：“初，籍与戎父浑俱为尚书郎，每造浑，坐未安，辄曰：‘与卿语，不如与阿戎语。’就戎，必日夕而返。”史载：“戎每与籍为竹林之游，戎尝后至。籍曰：‘俗物已复来败人意。’戎笑曰：‘卿辈意亦复易败耳。’”[③]阮籍为尚书郎大约在正始后期，王戎年仅十几岁，随父在洛阳，为阮籍所赏，后与籍为竹林之游。[④]

---

① 陆侃如以为在甘露三年（258），见《中古文学系年》，人民文学出版社1985年，第586页。

② 《太平御览》卷五七引无名氏撰《晋书》，《四部丛刊》本。

③ 《晋书》卷四三《王戎传》，第1232页。

④ 阮籍任尚书郎，陆侃如系在正始五年（244），并曰：“籍长戎二十四年，戎十五岁时籍恐已辞尚书郎了。因为籍辞职后又做曹爽的参军，辞参军后‘岁馀’曹爽被害；那么籍为尚书郎下距爽死，决不会只有一年，而爽却死于戎十六岁的正月。所以如果籍与浑因共事而相交，戎年恐仅十一二岁。”见《中古文学系年》，第541页。

刘伶、阮咸、王戎均与阮籍关系密切，推测起来，三人大约皆通过阮籍而与嵇康相识、来往，但没有更多的材料能够直接说明他们之间的关系。

大体说来，尽管关系远近不尽相同，但嵇、阮等七人相互间均有机会见面往来，这一点大致可以确定。至于七人同时相聚于山阳，且游于林下，却并没有较为直接的文献材料可以证实。事实上，嵇康亲密的朋友本不止此六人。有确实的材料可以说明，吕安是嵇康、山涛、向秀的共同朋友。

吕安，字仲悌，东平（今属山东）人。父昭，字子展，曾为镇北将军、都督河北诸军事，领冀州刺史。[①] 异母兄巽，字长悌。嵇康《与吕长悌绝交书》曰："昔与足下年时相比，以数面相亲。足下笃意，遂成大好。犹是许足下以至交。虽出处殊途，而欢爱不衰也。及中间少知阿都（吕安），志力开悟，每喜足下家复有此弟。"尽管嵇康最终与吕巽绝交，但此前却引为"至交"，并与吕安相知。

《三国志》卷二一《王粲传》（606）注引《魏氏春秋》曰："初，康与东平吕昭子巽及巽弟安亲善。"同书卷十六《杜恕传》（500）注引《世语》曰，吕安"与嵇康善，与康俱被诛"。《世说新语・简傲》第 4 条曰："嵇康与吕安善，每一相思，千里命驾。"此条注引干宝《晋纪》亦曰："初，安之交康也，其相思则率尔命驾。"两人关系密切，诚非虚言，因为他们之间相处有着很丰富的活动内容。嵇康、吕安、向秀三人或锻铁于洛邑，或灌园于山阳，出处不异，造事营生又都相同，而且还

① 参见《三国志》卷十六《杜恕传》及注引《世语》，第 500 页；同书卷九《曹爽传》注引《魏略》桓范传，第 290 页；以及万斯同《魏方镇年表》，载《后汉书三国志补表三十种》，第 990 页。

在一起讨论《庄子》，确实可谓情投意合。嵇康《明胆论》实际上是与吕安辩论的成果。文中概括两人的观点："有吕子者，精义味道，研核是非。以为人有胆可无明，有明便有胆矣。嵇先生以为明胆殊用，不能相生。"可见，康、安在学术思想上确有交流。如果我们认同大多数论者对竹林之游的一般界定，那么，他们之间的这种交往，十分典型地体现了竹林名士的精神。

向秀在回忆嵇康时，特别提到吕安。《思旧赋》序曰："余与嵇康、吕安，居止接近。其人并有不羁之才，然嵇志远而疏，吕心旷而放，其后各以事见法。……余逝将西迈，经其旧庐。……追思曩昔游宴之好，感音而叹，故作赋云。"向秀将康、安相提并论，其"追思曩昔游宴之好"中，显然包括了吕安。山涛与吕安彼此也很熟悉。史载："山涛……与嵇康、吕安善，后遇阮籍，便为竹林之交，著忘言之契。"[①]

仅就交往方式而论，康、安、秀、涛之交与竹林七贤之间的来往并无差异。从某些方面说，吕安与竹林七贤的主要成员嵇康、向秀、山涛等人都有交往，而且过从甚密，其关系的密切程度显然超过了阮咸、王戎。应该说，他更有理由成为竹林之游中的一员，但他却不在"七贤"之列。东晋袁宏妻李氏的《吊嵇中散》和李充的《吊嵇中散》中均未提及"竹林七贤"，但前者特别提到吕安，曰："若夫吕安者，嵇子之良友也。"[②]在这里，至少可以提出一个疑问。"竹林七贤"之名如果确实形成于当时，而命名者果真了解当时竹林士人相互交往的情况，名副其

① 《晋书》卷四三《山涛传》，第1223页。

② 均载《太平御览》卷五九六，《四部丛刊》本。

实地命名这个群体，那么，吕安为什么不比阮咸、王戎更有优先条件成为“七贤”之一呢?

嵇康获罪后，其子嵇绍“靖居私门”近二十年，经山涛推荐，步入仕途。可以理解为这是朝廷某种形式的宽宥或平反。但吕安似乎没有如此幸运，被诛之后的事迹，茫然无闻，当始终没有获得申冤的机会。他给嵇康的书信是一篇优秀的作品，被收录到南朝梁萧统所编的文学总集《文选》中。① 他称向秀《庄子注》使“庄周不死”，与嵇康就明胆问题进行辩论，可见，他本可以归在曹魏一代玄学家、文学家的行列中，可是司马氏的暴虐彻底勾销了他在历史上的声名，他的作品也几乎荡然无存，给嵇康的那封书信差不多是他仅存的作品。②

从以上的考查不难看出，在嵇、阮的圈子里(并不止七人)，彼此间颇有交往，但他们均未提及“竹林七贤”、“竹林之游”之类的名称，并没有给自身的交往标上特殊的标签，赋予特别的含义。③

---

① 但此书却是归在赵至的名下，《文选》卷四三中作赵景真(至)《与嵇茂齐(蕃)书》。

② 《隋书》卷三五《经籍志》(1060)于《嵇康集》条下注：“又有魏徵士《吕安集》二卷，录一卷，亡。”安集至唐或已不传。新、旧《唐志》虽有著录，或仅依旧文而已。严可均《全三国文》卷五三辑吕安《髑髅赋》二则，戴明扬《嵇康集校注》附录辑《吕安集》，亦仅《髑髅赋》二则与《与嵇生书》。

③ 日本冈村繁说：“在‘竹林’圈子中既有与魏宗室为姻亲关系的嵇康之类，亦有在晋朝建立不久后即进入其殿府的山涛、王戎等人。从这些事实推测，所谓‘竹林之游’也许是魏晋两派人物在魏晋之交的微妙时期，暂且以超俗清谈为共同基础而集合以相互获取对方情报的场所。”此论可备一说。见冈村繁《汉魏六朝的思想和文学》，《冈村繁全集》第三卷，上海古籍出版社 2002 年，第 403 页。

但两晋南北朝时期，嵇、阮等人备受推崇，他们之间交往的故事在流传过程中逐渐被赋予某种传奇的色彩，其中高雅、及叛逆世俗的性质得到突出，这一精英群体由此获得“竹林七贤”的称号。我们首先注意到“竹林之游”。《太平御览》卷三七六引无名氏撰《晋书》曰：

阮咸与籍为竹林之游，太原郭奕高爽，为众所推，见咸而心醉，不觉叹焉。①

同书卷五七引无名氏撰《晋书》曰：

刘伶与阮籍、嵇康相遇，忻然神解，便携手入林。

又曰：

嵇康以高契难期，每思郢质，所与神交者，唯阮籍、山涛，遂为竹林之游，预其流者，向秀、刘伶、阮咸、王戎。②

虽然无法确定这些文献的编撰年代，但它们应该与十八家《晋书》之类的著作形成于同一时期。这里值得注意者有二：一

① 《晋书》卷四五《郭奕传》(1288)曰：“郭奕字大业，太原阳曲人也。少有重名，山涛称其高简有雅量。”郭奕心醉，山涛题目，则郭与诸人似非一般的关系。

② 《文选》卷十六向秀《思旧赋》注引臧荣绪《晋书》：“嵇康为竹林之游，预其流者，向秀、刘灵(伶)之徒。”记载文辞类同。

是作者提到了“竹林之游”。二是作者明确提到七人的名字，但没有提到“七贤”称号。如果“竹林七贤”的名称当时已经形成并流行，那么在提及七人姓名的上下文中，按照一般情理，作者应会点明“七贤”这一名称。因此，我们倾向于认为，“竹林七贤”这一名称的形成稍晚于“竹林之游”。其他文献也有“竹林之游”这样的说法。《世说新语·伤逝》第2条：

王濬冲……经黄公酒垆下过，顾谓后车客：“吾昔与嵇叔夜、阮嗣宗共酣饮于此垆，竹林之游，亦预其末。”

《太平御览》卷五七引南齐臧荣绪《晋书》曰：

王戎少阮籍二十馀年，相得如时辈，遂为竹林之游。

《晋书》卷四三《山涛传》(1223)曰：

山涛……与嵇康、吕安善，后遇阮籍，便为竹林之交，著忘言之契。

同卷《王戎传》(1232)曰：

(王)戎每与籍为竹林之游，戎尝后至。籍曰：“俗物已复来败人意。”戎笑曰：“卿辈意亦复易败耳。”

同书卷四九《阮咸传》(1362)云：

(阮)咸任达不拘，与叔父籍为竹林之游，当世礼法者讥其所为。

如果唐修《晋书》大体上可视为抄录前人文字的话，那么上引诸文献的编撰时间大致在东晋南北朝之间。当时的记述者往往将嵇、阮等人的密切交往，称之为“竹林之游”。这种交际活动非常独特，预其流者，能够达到“忻然神解”、“神交”、“忘言之契”的境界，一般人无法介入。另外，参与竹林之游者又“肆意酣畅”，不拘礼俗，颇为礼法之士所不许。阮籍、阮咸确有某些放诞的行为，但嵇康却少类似的举动，七人之间，实有分别。

南朝宋刘义庆的《世说新语·任诞》第1条中明确提到“竹林七贤”，曰：

陈留阮籍、谯国嵇康、河内山涛，三人年皆相比，康年少亚之。预此契者：沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅邪王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣畅，故世谓竹林七贤。

此条注引《晋阳秋》曰：“于时风誉扇于海内，至于今咏之。”侯外庐等以为《世说新语》此条当祖述晋孙盛《晋阳秋》，故下面注引，语气直承而来。孙盛去魏末不出百年，故“此所称引之竹林七贤，当为现存文献中最早的有关竹林七贤的记载”。[1]事实上，孙盛的另一部著作《魏氏春秋》确实提到“七贤”：

---

① 见侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，人民出版社1957年，第123页。

(嵇)康……与陈留阮籍、河内山涛、河南向秀、籍兄子咸、琅邪王戎、沛人刘伶相与友善，游于竹林，号为七贤。①

与此相关还有东晋中期袁宏所提到的“竹林名士”。《世说新语·文学》第94条刘孝标注曰：

(袁)宏以……阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、刘伯伦、阮仲容、王濬冲为竹林名士。

由于缺乏更多确实的证据，上述文献产生的先后时间又无法准确考定，因此，很难切实地描述“竹林七贤”这一称谓的形成过程。我们推测：嵇、阮诸人行为卓异，往来密切，多有清谈游赏的活动，后人称之为“竹林之游”。尽管有材料证明，当时与嵇、阮等人交往的并不止七人，还有吕安等，但后来论者往往只提及七个人，孙盛称之为“七贤”，袁宏名之曰“竹林名士”，于是“竹林七贤”之称逐渐形成并流行起来。

两晋以来，嵇、阮成为名士的楷模，名声日盛，士人赞叹不已，“竹林七贤”名号的兴起与此仰慕之风密切相关。《世说新语·言语》第40条载，王导见周顗风度翩然，称其“欲希嵇、阮”。可见嵇、阮在后人心目中的地位。同书《文学》第94条曰：“袁彦伯作《名士传》成，见谢公。公笑曰：‘我尝与诸人道江北事，特作狡狯耳！彦伯遂以著书。’”谢安原先仅仅是以“江北事”作为谈资，不想袁宏却将其编撰成书，并将人物整齐

① 《三国志》卷二一《王粲传》注引孙盛《魏氏春秋》，第606页。

划分为正始、竹林以及中朝名士。不论讲述，还是编撰，都体现出对前代名士的推崇。

如果说，谢安通过谈论前朝的佚事，在不自觉中提高了中朝人物的名望，那么，袁宏则是通过名士的划分，无形之中将中朝士人与正始、竹林名士等量齐观。嵇康等人用自己的正直、刚毅、通达、直至自己的生命树立起来的人格形象，提高了名士的声望，后来者每每只须开出"名士"的支票，便可随时"兑现"其价值；只须"傲然啸咏"，就可"远希嵇、阮"。在这种语境中，原本不甚清晰的史实被渲染、夸张以致失实，就很难免了。《世说新语·伤逝》第2条曰：

> 王濬冲为尚书令，著公服，乘轺车，经黄公酒垆下过，顾谓后车客："吾昔与嵇叔夜、阮嗣宗共酣饮于此垆，竹林之游，亦预其末。自嵇生夭、阮公亡以来，便为时所羁绁。今日视此虽近，邈若山河。"

人们几乎从一开始就对这条记载存有疑问。此条注引戴逵《竹林七贤论》曰：

> 俗传若此。颍川庾爰之尝以问其伯文康（庾亮），文康云："中朝所不闻，江左忽有此论，盖好事者为之耳。"

庾亮当时就表示此事为好事者的虚构。程炎震云："王戎为尚书令，在惠帝永宁二年，去嵇、阮之亡且四十年矣。此语殊阔世情。《晋书》取此而不云为尚书令时，盖亦戴逵之说而不能

割爱也。"[①]余嘉锡特别指出《世说新语·轻诋》中的一条相关材料，第24条曰：

> 庾道季(龢)诧谢公曰："裴郎(裴启)云：'谢安谓裴郎乃可不恶，何得为复饮酒？'裴郎又云：'谢安目支道林，如九方皋之相马，略其玄黄，取其俊逸。'"谢公云："都无此二语，裴自为此辞耳！"庾意甚不以为好，因陈东亭(王珣)《经酒垆下赋》。读毕，都不下赏裁，直云："君乃复作裴氏学！"于此《语林》遂废。今时有者，皆是先写，无复谢语。

有人引用裴启《语林》中谢安的话，谢安称"无此二语"。又有诵《经酒垆下赋》，此赋据王戎经过黄公酒垆的故事铺写而成，谢安"不下赏裁"，并称赋作是"复作裴氏学"，则是认为王戎故事纯属乌有。《世说新语》此条注引《续晋阳秋》亦载此事：

> 晋隆和中，河东裴启撰汉、魏以来迄于今时，言语应对之可称者，谓之《语林》。时人多好其事，文遂流行。后说太傅事不实，而有人于谢坐叙其黄公酒垆，司徒王珣为之赋，谢公加以与王不平，乃云："君遂复作裴郎学。"自是众咸鄙其事矣。

可见，王戎过黄公酒垆之事并不确实。余嘉锡说："是此事之不实，庾亮已辩之于前。谢安盖熟知之。乃俗语不实，流为丹

① 见余嘉锡《世说新语笺疏》笺疏引，第636页。

青。王珣既因之以作赋,裴启又本之以著书。于草野传闻,不加考辨,则安石之深鄙其事斥为裴郎学,非过论也。但王珣赋甚有才情,谢以与王不平,故于其赋之工拙不置一词。意以为选题既诬,其文字亦无足道焉耳。"[①]余氏又进一步考证"黄公酒垆":

> 《淮南·览冥训》云:"考其功烈,上际九天,下契黄垆。"注云:"黄泉下垆土也。"《文选》曹子建《责躬诗》云:"昊天罔极,生命不图。尝惧颠沛,抱罪黄垆。"《魏志·王粲传》注引《吴质别传》曰:"文帝崩,质思慕作诗曰:'何意中见弃,弃我归黄垆。'"然则黄垆所以喻人死后归土,犹之九京黄泉之类也。此疑王戎追念嵇、阮云亡,生死永隔,故有黄垆之叹。传者不解其义,遂附会为黄公酒垆耳。[②]

此事另有一版本。宋孙逢吉撰《职官分纪》卷六引臧荣绪《晋书》曰:"向秀为散骑侍郎,公使乘轺车,经昔与嵇、阮共游酒垆前过,乃叹曰:'吾昔与嵇康、阮籍屡游此垆,自嵇生及阮公没,吾便为时所羁绁。今日视此虽近,邈若山河也。'"戴明扬曰:

> 萧统《咏王戎诗》曰:"留连追宴绪,垆下独徘

---

① 余嘉锡《世说新语笺疏》,第 844 页。
② 余嘉锡《世说新语笺疏》,第 636 页。

徊。"以此事属王戎。[1]《世说新语·伤逝》篇载此，亦以为王戎之语。刘孝标注引《竹林七贤论》以驳之。窃谓向秀与嵇、阮为密，其应举入京，亦在嵇阮死后，此语似当属秀为是。《晋书》袭《世说》，以此语入《王戎传》。[2]

戴明扬的推断颇为合情理。向秀本有"不羁之志"，嵇康被诛，不得已应州计入洛，所谓"为时所羁绁"，而"邈若山河"之叹与《思旧赋》中的伤感，正相吻合。王戎仕途一向顺利，其所谓"自嵇生夭、阮公亡以来，便为时所羁绁"，正不知从何谈起。

王戎的另一件事情也有疑问。《三国志》卷二一《王粲传》(606)注引孙盛《魏氏春秋》曰："康寓居河内之山阳县，与之游者，未尝见其喜愠之色。"与之游者，并未明言，但可以想见，不外向秀、吕安等。《世说新语·德行》第 16 条注引《康别传》曰："康性含垢藏瑕，爱恶不争于怀，喜怒不寄于颜。所知王濬冲在襄城，面数百，未尝见其疾声朱颜。此亦方中之美范，人伦之胜业也。"嵇康在山阳，王戎在襄城(今属河南)，两地现代公路尚有二百多公里的路程，而且黄河阻隔，在古代交通的条件下，戎能与康"面数百"，颇难想象。然而，稍后的文献中，王戎却成为了嵇康在山阳的邻居。《世说新语》此条载："王戎云：'与嵇康居二十年，未尝见其喜愠之色。'"王戎前期经历

① 昭明太子萧统《咏山涛王戎诗二首》其二曰："濬冲殊(原作充如，据他本改)萧散，薄暮至中台。征神归鉴景，晦行属聚财。嵇生袭玄夜，阮籍变青灰。留连追宴绪，垆下独徘徊。"见逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》梁诗卷十四，中华书局 1983 年，第 1795 页。

② 见戴明扬校注《嵇康集校注》附录《事迹》，第 358 页。

不很清楚,《晋书》本传载,年十五,随父王浑在洛阳郎舍。他是琅邪临沂(今属山东)人,孙秀为琅邪郡吏,求品于乡议。戎从弟衍将不许,戎劝品之。这当是在家乡的事情,而且不太可能在他十五岁以前。王戎后居于襄城,与嵇康多次见面。但都没有材料表明,他曾长期居于山阳。因此,《世说新语》所谓王戎"与嵇康居二十年",真实性颇值得怀疑。

总之,嵇、阮诸人当日相互往来,饮酒清谈,并没有自称的名号;密切交往的人并非仅限于七人,吕安本在这一圈子中;其相聚游赏当不拘于五人、七人。至于当时是否有竹林存在,是否七人齐聚于竹林之下,至今尚无直接而可靠的证据。大约东晋之后,人们往往将嵇、阮等人的清谈游赏称之为"竹林之游",此后"七贤"、"竹林七贤"等名称逐渐流传开来。随着嵇、阮声名日隆,有关他们自身以及相互交往的故事不断流传,此时,对故事加以润饰,甚至新增出与其他材料不甚吻合的轶事,也就在所难免。"竹林之游"、"竹林七贤"等名称无疑成为了文化上的符号,它不再仅仅指称一个纯粹的历史事实,而更多的是士人精神理想的象征。

嵇康除了与阮籍、山涛、向秀、吕安等交往外,还有其他几位朋友。

(一)阮侃、阮种

关于阮氏的情况,我们知道得不多。《世说新语·贤媛》第6条注引《陈留志名》曰:"阮共字伯彦,尉氏人。清真守道,动以礼让。仕魏,至卫尉卿。少子侃,字德如,有俊才,而饬以名理。风仪雅润,与嵇康为友。仕至河内太守。"陆德明《经典

释文》卷一注云："阮侃字德恕（如），陈留人，河内太守。"宋张杲撰《医说》卷一曰："阮侃，字德如，陈留尉氏人也。幼而聪惠，长而好学，性沉静，有大度，以秀才为郎。游心方技，无不通会，于本草经方疗治之法，尤所耽尚。官至河内太守。"此文似不见载于他书，注云出于《晋书》，盖已佚。阮侃曾官河内太守。《宋书》卷二九《符瑞下》（843）亦曰："晋武帝太康二年六月丁卯，白雀二见河内南（当作山、或河）阳，太守阮侃获以献。"侃好学，撰《毛诗音》，[①]有《阮侃集》五卷；[②]通医术。宋唐慎微撰《证类本草》卷一："自晋代以来，有张苗、宫泰……等一代良医，其贵胜阮德如、张茂先辈。"[③]可见其医术有名于当世。嵇康好采药，与阮侃有共同爱好。阮侃妹为许允妻，颇有识见独行，《世说新语·贤媛》第6、7、8条皆载其事。

嵇康与阮德如是好友，曾相互论辩。德如撰《宅无吉凶摄生论》，康以《难宅无吉凶摄生论》答之，德如又作《释难宅无吉凶摄生论》，康作《答释难宅无吉凶摄生论》。《隋书》卷三四《经籍志》（1002）道家类《符子》一书下注曰："梁有《养生论》三卷，嵇康撰；《摄生论》二卷，晋河内太守阮侃撰。"戴明扬以为，《摄生论》二卷，即阮德如上述的两篇文章。并云："盖阮氏与叔夜至交，故往复论难，亦如向秀与叔夜论养生耳。"[④]梁人将嵇康与向秀辩论养生的三篇文章抽出，分为三卷成书，以此例之，则《摄生论》二卷当即阮德如之二文。阮德如欲远行，嵇康作《五言诗一首与阮德如》相

---

① 陆德明《经典释文》卷一："为诗音者九人，郑玄、徐邈、蔡氏、孔氏、阮侃、王肃、江惇、干宝、李轨。"

② 《旧唐书》卷四七《经籍志》，第2058页。

③ 前引《医说》及《证类本草》皆用《四库全书》本。

④ 戴明扬校注《嵇康集校注》，第265页。

送,曰:"良时遘吾子,谈慰臭如兰。畴昔恨不早,既面侔旧欢。不悟卒永离,念隔怅增叹。事故无不有,别易良会难。郢人忽以逝,匠石寝不言。"诚将德如引为知己。德如作诗答曰:"临舆执手诀,良诲壹何精。佳言盈我身,援带以自铭。"可见临别时的情景。又曰:"与子犹兰石,坚芳互相成。庶几弘古道,伐檀俟河清。"不独情谊真切,而且志同道合。

《答难养生论》曰:"彭祖七百,安期千年。则狭见者谓书籍妄记。刘根遐寝不食,或谓偶能忍饥。仲都冬倮而体温,夏裘而身凉,桓谭谓偶耐寒暑。李少君识桓公玉碗,则阮生谓之逢占而知。"此处阮生,或以为即阮种。《晋书》卷五二《阮种传》(1444)曰:"阮种字德猷,陈留尉氏人,汉侍中胥卿八世孙也。弱冠有殊操,为嵇康所重。康著《养生论》所称阮生即种也。"姚振宗《隋书经籍志考证》卷三九之四谓"(阮侃)殆与种兄弟行",或是。《答难养生论》中提及阮种,则向秀亦当与之熟悉,又阮侃所作《宅无吉凶摄生论》实与养生相关,可见,围绕养生问题,当时数人皆参与了讨论。嵇康与阮侃的论辩文章大约与《养生论》作于同一时期。

(二)张邈

《三国志》卷十一《邴原传》(354)注引荀绰《冀州记》曰:"钜鹿张貔,字邵虎。祖父泰,字伯阳,有名于魏。父邈,字叔辽,辽东太守。著名《自然好学论》,在《嵇康集》。为人弘深有远识,恢恢然,使求之者莫之能测也。宦历二官,元康初为城阳太守,未行而卒。"嵇康与张邈就"自然好学"加以辩论,当有较深的交往。

（三）郭遐周、郭遐叔

两人生平不详，有诗赠康，康亦作诗相答。遐叔能作四言诗，且有"心之忧矣，视丹如绿"之句，遐周又有"援筝执鸣琴"，则二郭之学养可想见。这组诗作于何时，已难确考。然诗中两处提到"北山"。嵇康《五言诗三首答二郭》之二曰："昔蒙父兄祚，少得离负荷；因疏遂成懒，寝迹北山阿。但愿养性命，终已靡有他。"郭遐周赠诗第一首亦曰："亮无佐世才，时俗所不量。归我北山阿，逍遥以相佯。"嵇康早年居于家乡谯郡铚县嵇山之侧，山在县西北三十多里处，[1]所谓"寝迹北山"，或指此。[2] 康答诗之一曰："二郭怀不群，超然来北征。乐道托蓬庐，雅志无所营。"则二郭非本地人，淡泊世事，隐于北山，由此得与嵇康相往还。遐周诗又曰："惟余与嵇生，未面分好章。古人美倾盖，方此何不臧？援筝执鸣琴，携手游空房。栖迟衡门下，何愿于姬姜？"遐叔赠诗第一首亦曰："每念遘会，惟曰不足。昕往宵归，常苦其速。欢接无厌，如川赴谷。"可见彼此关系融洽。嵇

---

① 见《太平寰宇记》卷十七。

② 嵇康曾居洛阳，当地亦有北山，即北芒山。《资治通鉴》卷一百《晋纪》二十二胡三省注曰："洛阳北山，北芒山也。"又《元和郡县图志》卷五"偃师县"："北邙山，在县北二里，西自洛阳县界东入巩县界。旧说云北邙山是陇山之尾，乃众山总名，连岭修亘四百馀里。"中华书局 1983 年，第 132 页。但洛阳与诗中其他叙述不甚吻合。庄万寿认为《五言诗三首答二郭》当作于嵇康居于洛阳欲赴河东之时，并系此诗于甘露二年(257)。参看其《嵇康研究及年谱》，台湾：学生书局 1990 年，第 178 页。

康要离开家乡前往洛阳、山阳一带，[①]故遐周赠诗第三首曰："君子不怀土，岂得更安居？"康答诗之一曰："恋土思所亲，能不气愤盈！"洛阳在谯郡西北，遐叔赠诗之五曰："愿各保遐年，有缘复来东。"洛阳是当时的政治中心，故遐周赠诗第三首勉励康曰："所贵身名存，功烈在简书。"但嵇康显然不是这样的追求，答诗第三首曰："权智相倾夺，名位不可居。……功名何足殉，乃欲列简书？"他期望的是："岂若翔区外，飧琼漱朝霞。遗物弃鄙累，逍遥游太和。结友集灵岳，弹琴登清歌。"从几方面来看，这组诗很有可能作于嵇康初次离开家乡前往洛阳一带时。

王晓毅的文章认为，诗中的"北山"在山阳。修武县北境有天门山，其南坡有一巨大峭壁，其下小山丘即是嵇山，悬崖与嵇山之间有百米缓坡，可供百家人居住，故名百家岩，嵇康的山墅，作者称之为"嵇山别墅"，即建在此处。作者"沿着漫长而曲折的进山古道，到达群山环抱的山坳——天门山百家岩下的嵇山时，理解了'北山阿'一词的含义"。[②] 嵇康山阳旧居在何处，可置不论，但这组酬答诗中的"北山"在山阳的可能性很小，却大致可以确定。嵇康后来家于山阳，居之时间最久，送别者不当在康离别之际，有"愿各保遐年，有缘复来东"的赠言；即使远行，亦不当有"叹我与嵇生，忽然将永离"（《诗三首郭遐周赠》之二）的感叹。嵇康闲居山阳之时，无心世事，绝念名位，心迹皆明，二郭与之同声相应，同气相求，然而却勉之"所贵身名存，功烈在简书"，似亦不甚恰当。若是嵇康避地

① 正始中，嵇康离开谯郡后，往来于山阳、洛阳之间，文献无徵，难以确定先居何处。

② 参见王晓毅《"竹林七贤"考》，载《历史研究》2001年第5期。

河东之行，则更与身名功烈无涉了。相比而言，我们以为，这组诗写于嵇康早年离开谯郡时的可能性比较大。

（四）公孙崇

《与山巨源绝交书》曰："前年从河东还，显宗、阿都说足下议以吾自代，事虽不行，知足下故不知之。"其中提到的阿都是吕安，显宗是公孙崇。《文选》卷四三此文李善注引《晋氏八王故事》注曰："公孙崇，字显宗，谯国人，为尚书郎。"则公孙崇与嵇康为同乡，与吕安、山涛皆有往来，惜其事迹不详。

（五）袁准

《三国志》卷二一《王粲传》(606)注引《康别传》云："康临终之言曰：'袁孝尼(准)尝从吾学《广陵散》，吾每固之不与。《广陵散》于今绝矣！'"此外，《太平御览》卷五七九引《竹林七贤传》以及《世说新语·雅量》第2条等叙述嵇康临刑，均提及袁准。

《三国志》卷十一《袁涣传》(335)注引《袁氏世纪》曰："涣有四子，侃、寓、奥、准。……准字孝尼，忠信公正，不耻下问，惟恐人之不胜己。以世事多险，故常恬退而不敢求进。著书十馀万言，论治世之务，[1]为《易》、《周官》、《诗》传，及论五经

① 《隋书》卷三四《经籍志》(998)："《袁子正论》十九卷。"注曰："袁准撰。梁又有《袁子正书》二十五卷，袁准撰。"《正论》当即《正书》，《三国志》卷二十、二二、二八以及卷三五《诸葛亮传》裴注引均称《袁子》，其中多论当世之事，颇重诸葛亮之为人。此书《旧唐书》、《新唐书》仍有著录，大约亡佚于南宋之时。《容斋随笔》续笔卷十六称，袁准《正书》、《袁子正论》诸书，今皆不传于世。

滞义，圣人之微言，以传于世。"又注："荀绰《九州记》称准有俊才，泰始中为给事中。"《晋书》卷八三《袁瓌传》(2170)载："准字孝尼，以儒学知名，注《丧服经》。官至给事中。"可见，袁准勤于著述，长于儒学，其性情恬淡颇与嵇康相近。《太平御览》卷七百十引戴胜(当即戴逵)《竹林七贤论》曰："魏朝封(晋)文王，固让，公卿皆当喻旨。司空郑冲等驰使，从阮籍求其文，立待之。籍时在袁孝尼家宿，扶醉而起，书几板。为文无所治定，乃写符信。"①则袁准与阮籍亦甚熟知。虽然缺乏文献材料，但从袁准欲从嵇康学琴，可推知两人有所来往。

(六)赵至

大约甘露中，嵇康在洛阳太学抄写石刻经文。此时，有少年赵至求为相识。关于赵至，现存有两篇相关文献，一是嵇绍的《赵至叙》，一是《晋书》卷九二《赵至传》。《晋书》赵至本传当是依据嵇绍的《赵至叙》以及其他的零星材料综合而成。嵇绍《赵至叙》的原文已看不到，但其中大部分文字保存在《世说新语·言语》第15条的注文中。两篇传记互有详略，不妨一同引出，各取所详。嵇绍的《赵至叙》曰：

> 至字景真，代郡人。汉末，其祖流宕客缑氏。令新之官，至年十二，与母共道傍看，母曰："汝先世非微贱家也，汝后能如此不?"至曰："可尔耳。"归便求师诵书，蚤闻父耕叱牛声，释书而泣。师问之，答曰：

① 《太平御览》卷七百十，《四部丛刊》本，并参考《四库全书》文渊阁本。

"自伤不能致荣华，而使老父不免勤苦。"

《晋书·赵至传》(2377)曰：

> 赵至字景真，代郡人也。寓居洛阳、缑氏。令初到官，[①]至年十三，与母同观。母曰："汝先世本非微贱，世乱流离，遂为士伍耳。尔后能如此不？"至感母言，诣师受业。闻父耕叱牛声，投书而泣。师怪问之，至曰："我小未能荣养，使老父不免勤苦。"师甚异之。

曹魏时代，兵士及其家庭称为士家，即士伍。士家之间相互通婚，子弟世代当兵，兵士亡故，其妻政府有权抑配，除非兵士立功封侯，方可免于配嫁。士家的地位颇为低贱。而赵至的先人并非"微贱"，只因"世乱流离，遂为士伍"。曹操时士家都集中在魏之首都邺郡，曹丕定都洛阳后，遂迁士家于洛阳及其附近地区。"赵至的家庭虽然不一定从邺迁来，但他既是士家，那么也很可能当曹丕定都洛阳之后以士家身分迁居缑氏"。[②]

嵇绍《赵至叙》曰：

---

① 中华书局标点本《晋书》断句为："寓居洛阳。缑氏令初到官。"此据唐长孺《晋书赵至传中所见的曹魏士家制度》中所引，见《魏晋南北朝史论丛》，三联书店 1955 年，第 31 页。嵇绍《赵至叙》曰："其祖流宕客缑氏。令新之官。"则唐氏断句较宜。

② 唐长孺《晋书赵至传中所见的曹魏士家制度》，载《魏晋南北朝史论丛》，三联书店 1955 年，第 32 页。唐文联系士家制度论赵至事迹甚详明，本文所述赵至事，多本唐说。

> 年十四，入太学观，时先君在学写石经古文，事讫去。遂随车问先君姓名。先君曰："年少何以问我？"至曰："观君风器非常，故问耳。"先君具告之。

《晋书·赵至传》曰：

> 年十四，诣洛阳，游太学，遇嵇康于学写石经，徘徊视之不能去，而请问姓名。康曰："年少何以问邪？"曰："观君风器非常，所以问耳。"康异而告之。

嵇康气宇不凡，吸引了少年，两人由此相识。赵至时年十四，此在哪一年，论者颇有考证。余嘉锡考曰："以《赵至传》证之，传云：'太康中赴洛，方知母亡，恸哭流血而卒，时年三十七。'虽不知其确卒于何年，姑以太康元年起算，上数三十七年为正始五年。其十四岁，则陈留王奂之甘露二年也。"[①]王晓毅认为写石经事最有可能在甘露四年(259)。他说："据《晋书·赵至传》，赵至十四岁时，在太学见到嵇康抄写石经。赵至三十七岁死于太康中，只能是太康二年—九年(281—289)，赵至十四岁见嵇康，至少应在甘露三年(258)之后，参考嵇康从河东返回的时间，赵至所见嵇康写石经一事定于甘露四年最为合理。"[②]此说可从。根据我们的考证，嵇康遇害可以确定在景元三年(262)，嵇绍《赵至叙》曰："年十六……至邺，……先君到邺，至具道太学中事，便逐先君归山阳经年。"旋即嵇康遭

① 余嘉锡《世说新语笺疏》，第 76 页。

② 王晓毅《嵇康评传》，广西教育出版社 1994 年，第 139 页。

难。赵至十六岁时与嵇康重逢于邺，又归山阳经年，则嵇康遇害时，赵至大致十七岁。那么，赵十四岁应在甘露四年(259)。

此后赵至的人生道路异常坎坷，士家的身分限制了这位聪慧少年的发展。《赵至叙》曰：

至年十五，阳病，数数狂走五里三里，为家追得，又炙身体十数处。[1] 年十六，遂亡命，径至洛阳，求索先君不得。至邺，沛国史仲和是魏领军史涣孙也，至便依之，遂名翼，字阳和。先君到邺，至具道太学中事，便逐先君归山阳经年。

《晋书·赵至传》曰：

后乃亡到山阳，求康不得而还。又将远学，母禁之，至遂阳狂，走三五里，辄追得之。年十六，游邺，复与康相遇，随康还山阳，改名浚，字允元。

赵至是兵士的儿子，即“士息”。按照法令，士家子弟世代当兵，他只能一辈子当兵，根本无资格进入仕途；更不可能逃亡，因为士兵逃亡，累及妻子，士息逃亡，则要牵连父母。赵至打算到远处求学，这与逃逸无疑没有区别，因此他的母亲不同意他这样做。赵至无奈，于是做出“狂走”、“炙身体十数处”等疯狂的举动，使周围的人误以为他疯了，这时他再逃走，又改换

① 思贤讲舍刻本、余嘉锡笺疏本作“炙”，四部丛刊本、徐震堮校笺本、朱铸禹汇校集注本等作“灸”，各本均无校。炙、灸，均有烧灼之义，文意皆可通。

名字躲开官府的搜捕，以此使父母免受牵累。魏晋时期大体以十六岁为丁，赵至年十六不走，一旦受徵，就成为正式士兵了，因此他非走不可。《赵至叙》又曰：

> 至长七尺三寸，洁白黑发，赤唇明目，鬓须不多，闲详安谛，体若不胜衣。先君尝谓之曰："卿头小而锐，瞳子白黑分明，视瞻停谛，有白起风。"至论议清辩，有從横才，然亦不以自长也。孟元基辟为辽东从事，在郡断九狱，见称清当。自痛弃亲远游，母亡不见，吐血发病，服未竟而亡。

《晋书·赵至传》曰：

> 康每曰："卿头小而锐，童子白黑分明，有白起之风矣。"及康卒，至诣魏兴见太守张嗣宗，甚被优遇。嗣宗迁江夏相，随到溳川，欲因入吴，而嗣宗卒，乃向辽西而占户焉。……至身长七尺四寸，论议精辩，有從横才气。辽西举郡计吏，到洛，与父相遇。时母已亡，父欲令其宦立，弗之告，仍戒以不归，至乃还辽西。幽州三辟部从事，[①]断九狱，见称精审。太康中，以良吏赴洛，方知母亡。初，至自耻士伍，欲以宦

① 唐长孺曰："如果如《晋书》本传所云赵至在辽西占籍，那么按照当时惯例，郡掾应以本郡人充当，不应以辽西人被辟为辽东从事。我想传称幽州部从事比较合理，因为这是州的掾属，辽西是幽州属郡。二书的歧异假使不是《世说》注删节有误，便是《晋书》别有所据。"见《魏晋南北朝史论丛》，第 35、36 页。

> 学立名，期于荣养。既而其志不就，号愤恸哭，欧血而卒，时年三十七。

赵至逃离出来，漂泊四方，始终没有找到进身之阶，走投无路之际甚至想流亡吴国。最终，他远投辽西。那是新近归入曹魏的疆域，流寓很多，容易隐瞒出身，他便在那里落籍。他被举为郡计吏，到了洛阳，与父亲相见。父亲怕他的身份被别人识破，误了他的仕途前程，不让他回家，还隐瞒他母亲去世的消息。直到太康年间，赵至回到洛阳时才知道母亲已经逝世。少年时逃亡，本“欲以宦学立名，期于荣养”，使自己的父母能够脱离士籍，免于辛劳，然而如今虽然有所“宦立”，可是既不能为母守丧，又不能荣养老父，甚至不能公开做父亲的儿子。赵至其志不就，忧郁伤痛，不幸早逝。

根据嵇绍《赵至叙》的记载，嵇康称赵至“有白起风”，这无疑是对这位少年的赏识。但《世说新语·言语》第15条的记载与此颇有不同：

> 嵇中散语赵景真：“卿瞳子白黑分明，有白起之风，恨量小狭。”赵云：“尺表能审玑衡之度，寸管能测往复之气。何必在大，但问识如何耳！”

这当是后人根据嵇绍的记述，铺陈出来的新故事，语言虽然警策，却颇失实。这或许是唐人《晋书》不取此语的原因。事实上，从嵇绍的记述中可以看到，嵇康十分欣赏赵至，赵至对嵇康更是充满敬意。两人携手相得，引为知己，在山阳经年，共同度过了一段美好的时光。

从上述可知，嵇康的朋友大多是情志投合的士人，除了竹林诸贤之外，还与吕安、张邈、阮侃、郭遐周、郭遐叔、公孙崇、赵至等有来往，其中阮籍、山涛、向秀、吕安等人的关系尤为密切。彼此不仅有诗酬赠，还有内容深刻的论辩。吕巽起初也在此之列，但嵇康终因吕安事而与之绝交了。

四、《春秋左氏传音》

正元二年(255)年初，司马师卒，卫将军司马昭为大将军，录尚书事。大约此时，司马昭徵召嵇康。《三国志》卷二一《王粲传》(606)注引《魏氏春秋》曰："大将军尝欲辟康。康既有绝世之言，又从子不善，避之河东，或云避世。"《北堂书钞》卷六七曰："王□《晋书》云：'晋文王上书请嵇康为博士。'"记载均过于简略，难以细考。嵇康一向无心仕途，但对于司马昭的徵辟，或不便明拒，故往河东。他在河东从事什么活动，史无明文，我们推测，他的《春秋左氏传音》有可能撰于此时。

作为思想家，嵇康在玄学方面有重要的建树，对经学也有研究，对《春秋左传》下过功夫，撰有《春秋左氏传音》三卷。嵇氏此书早佚，《隋书》卷三二《经籍志》(928)有著录。唐陆德明《经典释文》卷一曰："《嵇康音》三卷，字叔夜，谯国人，晋中散大夫。"然而新、旧《唐书》已不见著录，盖此书唐时已经流传不广，至五代、北宋或已不闻。[①] 清马国翰《玉函山房辑佚书》据

① 庄万寿曰："《春秋左氏传音》……《唐书》不著录，知亡佚于唐代。"见《嵇康研究及年谱》，第174页。此言不确。《经典释文》、《隋书》成于唐代，皆著录有嵇氏书，而《旧唐书》成于五代，《新唐书》撰于北宋，至此时，嵇书方不见记载。

《经典释文》等辑得此书六条：

1.《桓公九年》传曰："斗廉衡陈其师于巴师之中以战，而北。"[①]《经典释文》卷十五："而北，如字，一音佩。嵇康音胸背。"

2.《文公十四年》(492)经曰："有星孛入于北斗。"注文："孛，彗也。"《经典释文》卷十六："星孛，音佩；徐扶(一作无)愦反。嵇康音渤海字。彗也。嵇，似岁反；一音虽遂反。"

3.《成公十三年》(725)传曰："昔逮我献公，及穆公相好，戮力同心，申之以盟誓，重之以昏姻。"《经典释文》卷十七："勠力，嵇康，力幽反。"

4.《襄公九年》(852)传曰："弃位而姣，不可谓贞。"《经典释文》卷十七："而姣，户姣反；注同。徐又如字，服氏同，嵇叔夜音效。"

5.《昭公二十五年》(1513)经曰："有鸜鹆来巢。"《经典释文》卷十九。"鸜，五计反，其俱反；嵇康音权；本又作鸲，音劬；《公羊传》作鹳，音权。"

马国翰曰："案《释文》又云：'《公羊传》作鹳，音权。'是嵇从《公羊》读也。"

6.《史记》卷八《高祖本纪》(351)曰："帜皆赤。"索隐曰："帜或作识，或作志。嵇康音试。萧该音炽。"

---

① 杜预《春秋左传集解》，上海人民出版社1977年，第100页。以下括号中数字为引文的页码。

马国翰曰:“考《左氏传》不见‘帜’字,惟‘扬徽’杜预注:‘徽,识也。’《释文》云:‘识本又作帜,申志反,又昌志反,一音式。’后音正与嵇合,嵇在杜前,不应为杜注作音。案杜注称《集解》,则此必用贾、服诸儒旧说,嵇自音旧注耳。”[①]皮锡瑞曰:“杜预《左传集解》多据前人说解,而没其名。”[②]则嵇康《左氏音》所标音的注文实为汉儒旧注。马氏所举是其一例,另外,前引“孛,彗也”也不见于《春秋》经传,嵇音“似岁反”,亦为旧注标音。

《左传·昭公二十六年》(1546)传曰:“齐有彗星。”《经典释文》卷十九:“彗星,似岁反。”与嵇康的注音正同,则陆德明所引嵇氏音当不止此数条。嵇氏书仅存残句,无从了解原书的整体情况。但从中略可知道,一是,嵇康注音包括了经与传,间亦为注文标音。二是,嵇康注音用到反切,如“彗,似岁反”、“勠,力幽反”等,说明他对当时新的学术很了解。

反切就是用两个字的拼音来标明某字的读音,源于何时,已不能明确。章太炎说:“反切始于何时,载籍皆无确证。古人有读如、读若之例,即直音也。直音之道,有时而穷。盖九州风土,刚柔有殊,轻重清浊,发音不齐。更有字止一音,别无他读,非由面授,莫能矢口。于是反切之法,应运而起。”[③]世人一般以为反切之法源于孙叔然。《颜氏家训》卷七《音辞》

① “扬徽”见《昭公二十一年》,《春秋左传集解》,第1475页。

② 见皮锡瑞《经学历史》,中华书局1959年,第163页。

③ 章太炎《小学略说》,见《国学讲演录》,华东师范大学出版社1995年,第36页。

曰："孙叔然创《尔雅音义》[①]，是汉末人独知反语。至于魏世，此事大行。高贵乡公不解反语，以为怪异。"但有不少学者认为，反切并不始于孙叔然。郝懿行曰："余尝以为反语，古来有之，盖自叔然始畅其说，而后世因谓叔然作之尔。"[②]章氏亦曰：

> 《颜氏家训》以为反语始于孙叔然作《尔雅音义》，说殊未谛。盖《汉书音义》已载服虔、应劭反切。不过释经用反语，或始于叔然耳。反语之行，大约去孙不远。《家训》言汉末人独知反语，魏世大行。高贵乡公不解反语，以为怪异。王肃《周易音》据《经典释文》所录，用反语者十馀条。肃与孙炎说经互相攻驳。假令叔然首创反语，肃肯承用之乎？服、应与郑康成同时，应行辈略后。康成注经只用读若之例，则反语尚未大行。顾亭林谓经传中早有反语，如不律为笔，蔽膝为韠，终葵为椎，蒺藜为茨。然此可谓反语之萌芽，不可谓其时已有反切之法。否则许氏撰《说文》，何不采用之乎？《说文》成于汉安帝时，服、应在灵帝时，去许已六七十年，此六七十年中，不知何人首创反语，可谓一大发明。[③]

---

① 原作"叔言"，当作"叔然"。孙炎字叔然，义相应。以名与晋武帝同，故称其字。说见王利器《颜氏家训集解》增补本，中华书局1993年，第537页。

② 见王利器《颜氏家训集解》引，中华书局1993年，第538页。

③ 章太炎《小学略说》，见《国学讲演录》，华东师范大学出版社1995年，第37页。

周祖谟基本赞同章太炎的看法，并说：

> 反切之兴，前人多谓创自孙炎。然反切之事，决非一人所能独创，其渊源必有所自。……反语之用，实不始于孙炎。颜师古《汉书注》中所录劭音，章氏亦未尽举，而应劭音外，复有服虔音数则。……故唐人亦谓反切肇自服虔。……服、应为汉灵帝、献帝间人，是反切之兴，时当汉末，固无疑矣。然而诸书所以谓始自孙炎者，盖服、应之时，直音盛行，反切偶一用之，犹未普遍。及至孙炎著《尔雅音义》，承袭旧法，推而广之，故世以孙炎为创制反切之祖。[1]

章、周等辨析甚明。孙叔然之前，反切之法偶有运用，其后，此法逐渐兴盛起来，则孙叔然即使不是反切之祖，也是这一方法的大力推动者。孙氏生卒不详，颜之推称他是汉末人，其他古籍中或称三国魏人。《三国志》卷十三《王肃传》(419)曰："时乐安孙叔然受学郑玄之门，人称东州大儒。徵为秘书监，不就。肃集《圣证论》以讥短玄，叔然驳而释之。"则孙、王同时。王肃甘露元年(256)卒。宋郑樵《通志》卷七三《金石略》载："魏孙炎碑。"注："甘露五年，淄州。"朱彝尊曰："《访碑录》载：淄州长山县西南三十里，长白山东，有孙炎碑。碑阴有门徒姓名，系甘露五年立。惜今不可得见矣。"[2]则孙叔然大约在甘

① 王利器集解《颜氏家训集解》引，第 538 页。

② 见朱彝尊《经义考》卷二三七，中华书局影印《四部备要》本 1998 年，第 1203 页。

露五年(景元元年,260)或不久前去世,与王肃卒年前后相及。孙叔然虽然是由汉入魏,但其《尔雅音义》很可能撰于曹魏时期。高贵乡公好学,幸太学能与诸儒讲论,然而不解反切,说明这一方法很新鲜,流传还很有限。但嵇康的《左氏音》中已经用到了反切,很好地掌握了这种新的学术方法。于此可见他的博学精神以及在学术上所处的前沿地位。

嵇康没有其他的经学著作,为什么对《春秋左氏传》感兴趣?这与汉魏以来学者重视左氏学的风气不无关系。

左氏之学兴起于西汉初,当时有学者张苍、贾谊、张敞、刘公子等。几经传承,到西汉末,主要有贾护、刘歆两家。[①] 刘歆精通古文学,对解读《左传》颇有功绩,是左氏学的关键人物。哀帝时,他请求《左氏春秋》立于学官,诸大臣不表态,只有王凤、王龚赞同,遂共移书责让太常博士,[②]引发了今古文第一次大争论。平帝时,王莽总揽朝政,立《左氏春秋》、《毛诗》、逸《礼》、古文《尚书》于学官。[③]《左氏传》虽立学官,但由于时间较短,并没有形成很大的影响。汉光武帝时,为《费氏易》、《左氏春秋》立博士,范升与陈元之间又进行了一场争论。[④] 今古文的第三次争论在章帝时,贾逵与诸儒辩论,力争立《左氏传》于学官。[⑤] 汉末桓、灵之世,何休与郑玄之间又产

① 参见《汉书》卷八八《儒林传》,第 3620 页。

② 参见《汉书》卷三六《刘歆传》,第 1967 页。

③ 《汉书》卷八八《儒林传赞》,第 3621 页。

④ 参见《后汉书》卷三六《范升、陈元传》1226。

⑤ 参见《后汉书》卷三六《贾逵传》,第 1236、1237 页。

生了第四次的大辩论。[1]

东汉左氏学有三个特点：一是今古文学家的四次争论中均涉及《左氏春秋》，可见《左氏传》在古文家心目中的地位。二是东汉左氏学主要在官学之外传承。朝廷为了避免已立和未立于学官的经学家之间的矛盾，基本上没有确立《左氏春秋》在官学中的地位，因此，左氏学主要在官学之外以及民间流传。三是虽然朝廷未立《左氏》博士，但朝野上下均重左氏学。东汉今文学的名家屈指可数，而古文学大家如桓谭、杜林、陈元、郑众、贾逵、马融等，则层出不穷，这些古文大家绝大多数皆研习《左氏传》。至于民间传习者就更多了，如汉末谢该"善明《春秋左氏》，为世名儒，门徒数百千人"。[2] 可见当时左氏学之盛。

对于魏晋左氏学，谢该是一位承前启后的人物。《三国志》卷十六《杜畿传》(507)注引《魏略》载："建安初，(乐)详闻公车司马令南郡谢该善《左氏传》，乃从南阳步涉诣许，从该问疑难诸要，今《左氏乐氏问七十二事》，详所撰也。"《后汉书》卷七九下《谢该传》(2584)亦曰，河东人乐详"条《左氏》疑滞数十事以问，该皆为通解之，名为《谢氏释》，行于世"。[3]《魏略》又载，乐详"所问既了而归乡里，时杜畿为太守，亦甚好学，署详文学祭酒，使教后进，于是河东学业大兴。……至正始中，以年老罢归于舍，本国宗族归之，门徒数千人"。汉魏之际，乐详在河东太守杜畿的大力支持下，使河东成为左氏学的重镇。

---

① 关于今古文之争，参见周予同《经今古文学》，载《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社 1996 年，第 1 页以下。

② 《后汉书》卷七九下《谢该传》，第 2584 页。

③ 《谢氏释》或即《左氏乐氏问七十二事》。

杜畿、杜恕两代人治河东，颇有业绩，史籍虽未明言杜氏子弟曾从乐详学，然考其行迹，杜氏《左传》之学当承乐详而来。杜恕弟杜宽，曾删集《春秋左氏传解》。杜恕之子杜预，"大观群典，谓《公羊》、《穀梁》，诡辨之言。又非先儒说《左氏》未究丘明意，而横以二传乱之。乃错综微言，著《春秋左氏经传集解》"。[①] 清儒谓"（杜）预为《经传集解》，世称左氏功臣。其后沈文阿、苏宽、刘炫皆据杜说"。[②] 唐人《五经正义》中《春秋左传注疏》采用杜注，后世《左氏》遂专用杜义。于此可见谢该、乐详、杜预诸人在汉晋之间左氏之学上的功绩。

王朗及子王肃也是当时重要的左氏学者。王肃承继家学，为一代经学大家，注《春秋左氏传》三十卷。[③] 其他研习《左氏传》的学者还有董遇、贾洪、隗禧等。[④] 除嵇康《左氏音》外，高贵乡公曹髦也撰有《春秋左氏传音》三卷。[⑤] 另外，东吴的张昭、士燮，以及蜀汉的尹默、来敏、李譔等皆善《春秋左传》。[⑥]

《春秋》三传，《公羊》、《穀梁》重在大义，而《左氏》则详于记事。先儒以为《春秋公羊传》集中了平治天下的重要义理，故两汉大儒推崇公羊之学。《公羊传》虽间有记事，然"其述事

① 《三国志》卷十六《杜恕传》注引《杜氏新书》及王隐《晋书》，第 508 页。

② 《〈春秋左传注疏〉提要》，《四库全书》经部五春秋类，文渊阁本。

③ 王朗注《春秋左氏传》十二卷，并见《隋书》卷三二《经籍志》，第 928 页。

④ 《三国志》卷十三《王朗附子肃传》裴注引《魏略》，第 420、421 页。

⑤ 《隋书》卷三二《经籍志》，第 928 页。

⑥ 分别见《三国志》卷四九《士燮传》、卷五二《张昭传》以及卷四二《来敏传》、《尹默传》、《李譔传》。关于汉魏左氏学，可参沈玉成、刘宁《春秋左传学史稿》，江苏古籍出版社 1992 年，第 105 页以下。

但取足以说明经意而止耳”。[①] 其旨重在解经，阐发义理，于是不免多议论，多臆断。正因此，杜预斥《公羊》、《穀梁》为“诡辨之言”，而钟繇亦“谓《左氏》为太官，而谓《公羊》为卖饼家”。[②] 魏晋士人如此推崇《左氏传》，很大的程度上在于透过其中的记事，人们可以掌握各种具体而丰富的历史经验。汉魏之际，学者理性批判的思维趋于成熟，玄风造就的创新精神使他们不再愿意接受现成的教义，而是热衷于辩名析理，渴望从历史的本事中直接体悟到其中多重的义理，直接面对历史的复杂性。《左氏传》正能在这方面提供借鉴。杜预“智谋渊博，明于理乱”，与他长于《左氏传》不会无关。《三国志》卷十八《李典传》(533)注引《魏书》曰："(李)典少好学，不乐兵事，乃就师读《春秋左氏传》，博观群书。太祖善之，故试以治民之政。"当时武将亦好之。同书卷三六《关羽传》(942)注引《江表传》曰："羽好《左氏传》，讽诵略皆上口。"《左氏传》俨然成为实用的政治军事教科书。

嵇康正是在这种背景下研习《春秋左氏传》。从这里透露出某些消息，嵇康虽然无心于功名，但这并非表明他对社会现实很漠然。研究《左氏传》固然是他作为渊博的学者情理之中的事情，但也未必不隐含他对政治的热情和对现实的关注。当然，他于何时、何地、师从何人研究《左氏传》，已不能考知。但河东是左氏学十分兴盛的地区，我们推测，他很可能就是在避居河东期间，师从当地的左氏学者，研读《左氏传》，并撰写《春秋左氏传音》。

---

① 吕思勉《经子解题》，华东师范大学出版社 1995 年，第 79 页。

② 《三国志》卷二三《裴潜传》注引《魏略列传》，第 675 页。

大约在甘露三年(258)他从河东回到山阳。① 不久，就到洛阳太学抄写石刻经文了。魏正始年间，②太学中树立起刻有古文、篆、隶三种字体的经文石碑，③即所谓“正始石经”、“三体石经”。石经包括古文《尚书》及《春秋经》，有很多学者认为还刻有一部分《左传》。④ 嵇康写石经，说明他还在继续经学的研究。

嵇绍《赵至叙》中谓“先君在学写石经古文”，朱彝尊据此认为正始石经实为嵇康等所书，⑤全祖望亦有此论。⑥ 余嘉锡引黄生《字诂》及何薳《春渚纪闻》的考证，力证朱、全二家之说皆非。写，传置也。传此器之物于他器，谓之写。因借传此本书，书于他本，亦谓之写。因此嵇康在太学写古文，非谓石经为康所书。⑦

章太炎曰：“古文家所读，时亦谓之古文。此义为余所摘

① 嵇康《与山巨源绝交书》写于景元元年(260)，文中曰：“前年从河东还。”则从河东回当在甘露三年(258)。

② 一九五七年西安市青年路西段出土的魏石经残石，有“始二年三”字样。这可以作为正始年间树立石经的证据。参见《魏三体石经在长安出土》，载《文物参考资料》，1957 年第 9 期。

③ 郦道元《水经 · 谷水注》曰：“魏正始中，又立古、篆、隶三字石经。”《隋书》卷三二《经籍志》(947)亦曰：“魏正始中，又立三字石经，相承以为七经正字。”

④ 石经是否刻有《左传》，学界尚有争论。参见王志平《中国学术史 · 三国两晋南北朝卷》中“魏三体石经《春秋》经传及其版本”一节，江西教育出版社 2001 年，第 100 页。

⑤ 朱彝尊《经义考》卷二八八，中华书局影印《四部备要》本 1998 年，第 1477 页。

⑥ 全祖望《鲒埼亭集外编》卷二三《石经考异序》，见朱铸禹校注《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社 2000 年，第 1186 页。

⑦ 余嘉锡《世说新语笺疏》，第 76 页。

发。治古文者，不可不知。盖古文家传经，必依原本抄写一通，马融本当犹近真，郑玄本则多改字。古文真本，今不可见，惟有三体石经，尚见一斑。”①古文经学家所据为古文经，研习者，须依古文原本抄录一遍，以学习古文字和经文。因此当时字指之学相当兴盛。王国维曰：

> 汉魏之间，字指之学大兴。魏时博士如邯郸淳，如苏林，如张揖，皆通古今字指者也。（字指旧唐志作字旨，或谓字义之学。然隋志有杂字指一卷，后汉太子中庶子郭显卿撰，又字指二卷，晋朝议大夫李彤撰。汉简多引郭显卿字指、李彤集字，其字皆古文。是字指殆谓古今字之学。其体例当如汉志之八体、六技及卫宏古文官书也。）又《魏略·儒宗传序》谓太和、青龙中，太学课试，而台阁举格太高，加不念统其大义，而问字指墨法点注之间。是课试诸生亦用字指。②

通字指之学，才能够正确抄写古文。否则，看似相近，却是差之毫厘，失之千里。《三国志》卷二一《刘劭传》(621)注引卫觊孙卫恒《四体书势》，其序古文曰：“魏初传古文者，出于邯郸淳。敬侯（卫觊）写淳《尚书》，后以示淳，而淳不别。至正始中，立三字石经，转失淳法。因科斗之名，遂效其法。……案

① 章太炎《经学略说》，见《国学讲演录》，华东师范大学出版社 1995 年，第 80 页。

② 王国维《魏石经考三》，载《观堂集林》卷一九，第 967 至 968 页。

敬侯所书，犹有仿佛。"卫觊抄录邯郸淳的古文《尚书》，"而淳不别"，盖谓其能明字指，所书与古本基本上没有区别。正始石经，"转失淳法"，[1]固然可以说其书法笔势与原本不同，更为主要的当指书写者间有字指不明，形体点画之间，有所变动，致使原字的造字意思模糊，甚至产生讹误。王志平说："如果拿魏石经古文与今天所见的战国文字作一番比较我们就会发现，魏石经古文与《说文解字》中的古文相近，而与今所见的战国文字字体不太相符。"[2]这当是古代文字流传过程中可以想见的现象。

正始石经中镌刻有古文《尚书》、《春秋经》和部分《左氏传》，它最大的价值在于那些经文是用古文字书写的，同时对照篆、隶二体。古文难识，借助篆、隶释文，学者可以进行研读。嵇康研习《春秋左氏传》，又抄录石经古文，说明他仍在继续古文的研究。有研究者认为，"魏石经古文《尚书》出自邯郸淳一系，而古文《春秋经》及《左传》出自乐详一系"。[3] 如前所述，河东是乐详古文学的发源地，嵇康隐居河东，其左氏学很可能传承了乐详一系。嵇康在太学中写古文，对于太学中事有所了解，正因此，赵至后来重新见到嵇康时，才会"具道太学

① 王志平说："我们认为魏石经殆用邯郸淳、乐详之本，由邯郸淳、苏林、张揖之弟子辈书之，是故书体风格不一，工劣殊异。但总的来说，其均应为临摹邯郸淳、乐详所传授之古文《尚书》、《春秋》及《左传》。"见《中国学术史·三国两晋南北朝卷》，江西教育出版社2001年，第115页。

② 王志平《中国学术史·三国两晋南北朝卷》，江西教育出版社2001年，第102页。

③ 见王志平《中国学术史·三国两晋南北朝卷》，江西教育出版社2001年，第106页。

中事"。可见嵇康在太学的时间并不短暂。这些都表明,他对古文学非常留意,并且下了很大的功夫进行研究。从经学流派上划分,嵇康属于古文学家。

嵇康不仅精通《左传》,在古文学上有造诣,而且在艺术上也有很高的修养。他精通音乐,有《声无哀乐论》这样高深的音乐理论著作,其琴艺为当时的人们所赞赏,他演绎的古曲《广陵散》具有极高的水平。他又善书画。唐人张怀瓘《书断》列嵇康草书在"妙品",并谓:"叔夜善书,妙于草制。观其体势,得之自然,意不在乎笔墨。若高逸之士,虽在布衣,有傲然之色。"韦续《墨薮》卷一曰:"嵇康书,如抱琴半醉,酣歌高眠。又若众鸟时翔,群乌乍散。"同卷又载张怀瓘语曰:"尝有其草写《绝交书》一纸,非常宝惜,有人与吾两纸王羲之书不易。"张彦远《历代名画记》卷五云,嵇康"工书画",其"《狮子击象图》、《巢由图》传于代"。同书卷二《论名价品第》曰:"以晋宋为中古,则明帝、荀勖、卫协、王廙、顾恺之、谢稚、嵇康、戴逵、陆探微、顾宝光、袁倩、顾景秀之流是也。"[1]将嵇康列在名书画家之列。惜乎无丹青墨迹留传至今,难作深论。

五、诗歌创作

作为曹魏时期重要的文学家,嵇康的诗文创作一向受到人们的重视。诸体创作中,以其四言诗的创作成就为最高,主要作品有《赠兄秀才入军》、《四言诗》等。

四言诗是中国文学史上一个十分独特的现象。它是古代

---

① 以上《书断》、《墨薮》、《历代名画记》,皆《四库全书》本。

最早的诗歌样式，在中国古典诗歌发展之初，就已经相当成熟。这可以在《诗经》中得到充分的印证。然而，自汉以来，四言诗的发展却远不及五言诗等其他诗体，作者不多，作品的数量相当有限，在形式及技巧等方面也没有形成如其他诗体那样的多样化发展。

韦孟是西汉文、景时期著名的四言诗作者，留传下来《讽谏诗》和《在邹诗》两首四言诗。韦玄成生活在汉宣帝、元帝时期，长于四言，以《自劾诗》和《戒子孙诗》著名。两人的创作承袭了《诗经》的传统，正如《文心雕龙·明诗》所说："汉初四言，韦孟首唱，匡谏之义，继轨周人。"可见，他们看重的主要是作品能够体现《诗经》的风格。

胡应麟曰："汉四言自有二派：《安世》、《讽谏》、《自劾》等篇，典则淳深，商、周之遗轨也；《黄鹄》、《紫芝》、《八公》[①]等篇，瑰奇风藻，魏、晋之前驱也。"[②]这种风格区分实际上在《诗经》中已有体现。《颂》及《大雅》中的作品，大多凝重典雅，而《风》及《小雅》中的诗作，则具有情深婉丽的特点。当古老的四言诗体不再用于郊庙活动、或其他重大事件，而是借以抒发个人的情志时，其风格显然会生动得多。

---

① 《黄鹄》即《黄鹄歌》，现存两种形式，一作骚体，"悲夫黄鹄之早寡兮，七年不双"云云；一作"黄鹄早寡，七年不双"等四言诗体，参见逯钦立案语。又汉昭帝刘弗陵作《黄鹄歌》，前三句骚体，后四句四言；《紫芝》即《紫芝歌》，又作《采芝操》，四言，相传商山四皓作；《八公》当即《八公操》，一作《淮南操》，曰"煌煌上天照下土兮，知我好道公来下兮"，诚七言体。胡氏或别有所本。并见逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》先秦诗卷一、汉诗卷一，中华书局 1983 年，第 9、108、91、98 页。

② ［明］胡应麟《诗薮》内编卷一，上海古籍出版社 1979 年，第 8 页。

如果说，韦孟等人在《诗经》的各种风格中，推重《雅》、《颂》那种厚重古奥之风，那么，汉魏之际，诗人们的选择就趋于多样了，并且在艺术手法上也不断有所突破。曹操的《短歌行》(对酒当歌)、《观沧海》、《龟虽寿》等优秀四言诗的作品，抒情写景相互融合，韵味深长，比兴生动，诗句转折跌宕，起伏极大，又能够直接引《诗经》成句入诗，化烂熟于新鲜。曹植作为大诗人，既有《责躬》、《应诏》这样接近《颂》体风格的四言长篇大作，又有《朔风》、《善哉行》这样情致深婉、具有《国风》、《小雅》神韵的作品。至于"昔我初迁，朱华未希；今我旋止，素雪云飞"(《朔风》)的诗句，显然从"昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏"(《诗经·采薇》)脱胎而来。汉魏之际四言诗人的代表除了曹操、曹植父子，还有王粲。他的四言诗作品留存不多，但如《赠蔡子笃诗》、《赠士孙文始》、《赠文叔良》[①]等都相当接近《小雅》诗风，如"慨我怀慕，君子所同"、"风流云散，一别如雨"、"烈烈冬日，肃肃凄风。潜鳞在渊，归雁载轩。苟非鸿雎，孰能飞翻"等，颇有写作《小雅》的那些士大夫的风格、情趣和胸襟。

汉魏之际，社会生活发生了巨大的变化，朝廷盛大而隆重的仪式至少在诗人创作那里不再受到特别的重视，人们更倾向于接受《风》、《雅》诗的风格。这一现实及观念的变迁，促使了汉魏四言诗风的变化。这种变化既有对《诗经》传统的继承，又有诗人自身个性化表现的追求。胡应麟在曹植的诗中看到了这种继承与创新，他说："子建《责躬》一章，词义高古，几并二韦。《应诏》赡而不冗，整而有序，得繁简文质之中，绝

---

① 见逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》魏诗卷二，第357、358页。

可师法。《朔风》稍露词人脚手，格调在汉、魏间。‘来日大难’（即《善哉行》）是乐府，非风、雅体也。”①曹植笔力雄健，既能够写作典则厚重的雅、颂体，又能以四言抒发性情。这种偏向于个性化的写作，胡氏称之为“词人脚手”。这一称谓不免有些贬抑，但却准确地点明了汉魏四言诗风的变化。胡应麟认为汉魏之际，四言在曹氏、王粲手中一变，在嵇、阮手中又一变。他概括说：“魏陈思下仲宣数章，间有稚语，而典则雅驯，去汉未远。……至嵇、阮乃复大演，而四言又一变矣。”又曰：“魏武‘对酒当歌’，子建‘来日大难’，已乖四言面目，然汉人乐府本色尚存。如‘明明如月，何时可掇？忧从中来，不可断绝’、‘自惜袖短，内手知寒。亲交在门，饥不及餐’之类。至嗣宗、叔夜，一变而华赡精工，终篇词人语矣。”②许学夷比胡氏更进一步，认为曹魏以下，已是词人手笔。许氏云：“子建、仲宣四言，其体出于二韦。然二韦意虽矜持，而典则庄严，古色照映，犹有古词人风范。子建、仲宣则才思逸发，华藻烂然，自是词人手笔。”③大体而言，从《诗经》的传统来说，汉人侧重的是继承，特别是沿袭《大雅》、《颂》式的典则诗风，而魏晋以后，则着意在创新，强调诗歌的抒情性、个性化的情感表达、语言的清丽婉转。这一过程与五言诗、小赋等其他文体的发展正相同步。

嵇康正是在当时的四言诗风逐渐从典则凝重转向深婉精丽的过程中步入诗坛的，这一风格的演变对他的创作形成了

① ［明］胡应麟《诗薮》内编卷一，第9页。
② ［明］胡应麟《诗薮》内编卷一，第9、11页。
③ ［明］许学夷《诗源辩体》卷四，人民文学出版社1987年，第77页。

很大的影响。他的作品一方面具有传统艺术形式的特点，如措辞、章法、比兴手法等都有明显学习《诗经》的迹象，另一方面又能够大力变创，这使得他的四言诗运笔疏朗，色彩鲜亮，状物叙事，圆通自如，呈现出新的面貌。具体而言，他十分擅长用简洁明畅的四言勾勒出生动鲜明的画面。《四言十八首赠兄秀才入军》之一、之二曰：[①]

鸳鸯于飞，肃肃其羽。朝游高原，夕宿兰渚。邕邕和鸣，顾眄俦侣。俯仰慷慨，优游容与。

鸳鸯于飞，啸侣命俦。朝游高原，夕宿中洲。交颈振翼，容与清流；咀嚼兰蕙，俯仰优游。

陈祚明称“两章中语无深浅，所以不及三百篇”。[②] 陈氏之意，实谓两章无深语，故不及三百篇。确实，《诗经》中的作品多用比兴，然而或比或兴，皆须引起主题。比兴只是手段，诗旨才是关键。然而，嵇康此作，通篇皆作描写之辞，刻画禽鸟优游俯仰之状如在目前，仿佛正在展开的画卷，却无一语关涉诗人的本意。这在传统的四言诗中极为少见。比兴之法虽然源自《诗》、《骚》，而诗人别出心裁，通篇全用比兴，含不尽之意于象

① ［宋］葛立方《韵语阳秋》卷十曰：“《文选》载嵇叔夜《赠秀才入军诗》，李善注，谓兄喜秀才入军，而张铣谓叔夜弟，不知其名。考五诗，或曰‘携我好仇’，或曰‘思我良朋’，或曰‘佳人不在’，皆非兄弟之称。善、铣所注，恐未必然尔。”［清］何文焕辑《历代诗话》，中华书局 1981 年，第 562 页。

② 陈祚明《采菽堂古诗选》卷八，《续修四库全书》本，上海古籍出版社 2002 年。

外，故能自成一格，正如王夫之所评："虽体似风雅，而神韵自别。"[1]诗人用诗句描绘想象中的画面，颇能以意境取胜。如：

> 息徒兰圃，秣马华山，流磻平皋，垂纶长川。目送归鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心泰玄。嘉彼钓叟，得鱼忘筌，郢人逝矣，谁可尽言？（《四言十八首赠兄秀才入军》之十四）

《世说新语·巧艺》第14条载："顾长康道：'画手挥五弦易，目送归鸿难。'"动作姿态容易摹写，神韵意境难以刻画。顾恺之从绘画的角度说出了嵇诗富有意境的特点。宋人谓"目送"句，较之常见的描写，"运思写心迥不同矣"。[2] 方东树亦曰："李太白言他人之语，为春无草木，山无烟霞。可悟西昆诸公之句，即洞山所云'十成死句'也。郭景纯云：'林无静树，川无停流。'嵇中散云：'目送归鸿，手挥五弦。'[3]此皆所谓一喝不作一喝用也。可悟死句之无味。"[4]联系前两首诗，不难看出，诗有写景之句，却可能了无生气，还不是真正的诗中之景，能寓含深邃的意境于景之中，此景才"活"，才为真正的景语，而嵇康于此确有独到之处。

嵇诗富有感染力，一方面在于诗中的意境动人，另一方面在于诗中能够衬映、折射出非凡的人格形象。不论是抒发情

---

① 《古诗评选》卷二。

② ［宋］范晞文《对床夜语》卷一，丁福保《历代诗话续编》，中华书局1983年，第414页。

③ 原引两句乙，今依原诗。

④ ［清］方东树《昭昧詹言》卷一，人民文学出版社1961年，第21页。

志，还是状物写景，读者总可以透过诗歌描绘的景象，深切地感受到诗人洁身自好、卓荦不群的人格：

婉彼鸳鸯，戢翼而游。俯唼绿藻，托身洪流。朝翔素濑，夕栖灵洲。摇荡清波，与之沉浮。（《四言》之二）

前引诗中的“俯仰慷慨，优游容与”，以及这里的“托身洪流”、“与之沉浮”的句子，当然都是对鸳鸯的如实描写，可是我们并不想作如实地解读，而情愿将它们看做是诗人人格形象的比喻和象征。事实上，下面这首诗正可以用做这几首“鸳鸯”诗的注脚：

淡淡流水，沦胥而逝；泛泛柏舟，载浮载滞。微啸清风，鼓楫容裔。放棹投竿，优游卒岁。（《四言》之一）

如果说鸳鸯随波上下，颇有优游从容的姿态，那么，孤鸾舒翼，则完全是独立高洁的形象写照：

抄抄翔鸾，[1]舒翼太清；俯眺紫辰，仰看素庭。凌蹑玄虚，浮沉无形。将游区外，啸侣长鸣。神□不存，谁与独征？（《四言》之八）

---

① 抄抄：鲁迅曰：“案或眇眇之误。”

嵇康置身荣华之外，凌蹑玄虚之境，确实遨游得太高、太远，很少有人能与他比翼双飞，所以他每每呼唤伴侣：

虽有好音，谁与清歌？虽有朱颜，谁与发华？(《四言十八首赠兄秀才入军》之十一)

思我良朋，如渴如饥。(同上之十三)

旨酒盈樽，莫与交欢，琴瑟在御，谁与鼓弹？仰慕同趣，其馨若兰。佳人不存，能不永叹！(同上之十五)

浮游泰清中，更求新相知。比翼翔云汉，饮露食琼枝。(《述志诗二首》之一)

慷慨思古人，梦想见容辉。愿与知己过，舒愤启幽微。(同上之二)

知己相遇，使他感到无比的欣慰：

邕邕和鸣，顾盼俦侣。(《四言十八首赠兄秀才入军》之一)

鸳鸯于飞，啸侣命俦。……交颈振翼，容与清流。(同上之二)

徘徊恋俦侣，慷慨高山陂。（《五言古意一首》）

正因知音难寻，使他十分珍重亲友知己间的情谊：

穆穆惠风，扇彼轻尘；奕奕素波，转此游鳞。伊我之劳，有怀遐人。寤言永思，实钟所亲。（《四言十八首赠兄秀才入军》之五）

轻车迅迈，息彼长林。春木载荣，布叶垂阴。习习谷风，吹我素琴。咬咬黄鸟，顾畴弄音。感寤驰情，思我所钦。心之忧矣，永啸长吟。（同上之十二）

没有铺陈张扬，没有夸饰渲染，甚至没有激动的声音，诗人娓娓道来，仿佛自言自语。四言诗清丽典雅、深沉含蓄的语言风格与诗歌形象之间和谐统一，进一步增强诗歌的感染力。鲜明的形象，深沉的情感，疏朗简洁的风格，使读者不禁忘掉了语言的存在，语言消失在诗歌形象的背后，变得无比透明。我们感觉不到语言的作用，径直来到形象之前，直接感受到形象自身的力量：

风驰电逝，蹑景追飞。凌厉中原，顾盼生姿。（《四言十八首赠兄秀才入军》之九）

目送归鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心泰玄。（同上之十四）

人格形象以其自身内在的力量给人以强烈的震撼与感召。这种感染力，归根到底，源自于嵇康在现实生活中傲然挺立的品质及人格的魅力。在表现这一主题时，嵇康的四言诗为什么看起来要比其他诗体更切合，更具有表现力？我们以为，这与四言诗形式上的特点有关。

一是，四言诗具有典雅的风格传统。

《诗经》以四言诗为主要体裁，《颂》及《大雅》中描绘朝廷重大事件的诗作，多有厚重典雅的风格特点。汉代独尊儒术，推尊《诗三百》，长此以往，人们心目中逐渐形成了四言以典则为正宗的观念。自汉以来，大多数四言作品都具有这样的特点。魏晋时期，士人不少应诏、公宴、乃至酬赠送别，仍时常采用四言这一庄重严谨的形式。尽管在风格上，此时四言诗已渐渐向婉丽的方向发展，但相对当时十分流行的五言诗而言，四言诗仍属于古奥典雅的诗体。而五言诗在形成之初，并没有四言诗那样的庙堂色彩，它本身起于社会中下层，《古诗十九首》等最早一批五言诗皆写得清丽流转、情深意切。《文心雕龙·明诗》曰：

古诗佳丽，或称枚叔，其孤竹一篇，则傅毅之词，比采而推，两汉之作乎？观其结体散文，直而不野，婉转附物，怊怅切情，实五言之冠冕也。至于张衡怨篇，清典可味；仙诗缓歌，雅有新声。暨建安之初，五言腾踊：文帝陈思，纵辔以骋节；王徐应刘，望路而争驱。并怜风月，狎池苑，述恩荣，叙酣宴，慷慨以任气，磊落以使才；造怀指事，不求纤密之巧；驱辞逐貌，惟取昭晰之能：此其所同也。

不同的起源背景无疑造成了五言与四言不同的发展方向。正如刘勰在《明诗》中所说："若夫四言正体，则雅润为本；五言流调，则清丽居宗；华实异用，惟才所安。"

二是，四言诗后来的发展受到传统的很大影响。

四言诗发展到魏晋时期，形成了自身形式上的特征。这一特征可以从两方面界定：一方面，与古老的《诗经》凝重雅正的风格相比，它已经在抒情性、文辞的藻饰方面发生了很大的变化，偏离了《雅》、《颂》的传统；但另一方面，这一偏离并没有走得太远，没有达到五言诗藻丽婉转的程度。因此，与当时的五言诗相比，四言在风格形式上仍然体现出传统的典雅高古、尊贵从容的特点。至少，当提起四言诗时，人们往往会形成这些联想。这一发展的特殊性使四言诗体获得了一种特质，既带有传统典雅的特征，又能够适应诗人们个性化的情感表现。四言的这一形式特征与嵇康所要表达的卓荦高洁的人格形象正相吻合。可以说，嵇康偏爱四言诗体，固然有个人喜好的偶然性因素，但从诗体自身的形式特征而言，它确实寓含着选择的必然性。

三是，四言句式宜于表现典丽凝重的风格。

可以通过具体的作品，说明四言与五言之间风格特征上的差别。曹植五言诗《公宴》曰：

> 公子敬爱客，终宴不知疲。清夜游西园，飞盖相追随。明月澄清景，列宿正参差。秋兰被长坂，朱华冒绿池。潜鱼跃清波，好鸟鸣高枝。神飚接丹毂，轻辇随风移。飘飖放志意，千秋长若斯！

公子招邀，宾客相从，游观苑囿，流连诗酒，享受美好的时刻。嵇康《四言》之十一（各本题作《杂诗一首》）的主题与曹植这首诗相类似。诗曰：

> 微风轻扇，云气四除。皦皦朗月，丽于高隅。兴命公子，携手同车。龙骥翼翼，扬镳踟蹰。肃肃宵征，造我友庐。光灯吐耀，华幔长舒。鸾觞酌醴，神鼎烹鱼。弦超子野，叹过绵驹。流咏太素，俯赞玄虚。畴克英贤？与尔剖符。

许学夷曰："叔夜四言'微风清扇'一篇，虽调越《风》、《雅》，而情兴跃如，盖三曹乐府之流也。"[①]嵇康的四言确实已经偏离《风》、《雅》的典实风格，就"情兴跃如"而言，已很接近曹植乐府的诗风。许学夷又曰："子建乐府五言《种葛》、《浮萍》二篇，或谓于汉人五言为近，非也。汉人委婉悠圆，有才不露；子建二篇则才思逸发，情态不穷，王敬美谓'子建始为宏肆，多生情态'是也。"[②]曹植《公宴》虽非乐府，然而情态摇曳、韵律优美诚是其特点。这样说来，曹、嵇二诗确实存在共通之处。然而应该看到，两诗有四言、五言的差别。曹植五言叙事抒情，特别是状物写景，写得酣畅淋漓，所谓"宏肆，多生情态"、"情态不穷"。如"秋兰被长坂，朱华冒绿池。潜鱼跃清波，好鸟鸣高枝"数句，不仅遣词属句，齐整对称，而且色彩鲜亮，形象丰富生动。嵇康才力宏富，故"微风轻扇，云气四除"、"光灯吐耀，

① [明]许学夷《诗源辩体》卷四，人民文学出版社1987年，第85页。

② 俱见许学夷《诗源辩体》卷四，第81页。

华幔长舒”等句，造语清婉，颇具表现力，成为四言诗中难得的佳句。但由于四言的句短，尽管只少了一个字，但句中所含意象的容量及丰满程度却受到了一定的限制。如，嵇诗“微风”两句，大致可以分为四个意象单位，即“微风/轻扇/云气/四除”，而植诗“秋兰”句，则增加到六个意象单位，即“秋兰/被/长坂/朱华/冒/绿池”。不仅容量增加，事实上五言诗的意象表达更趋完整。如“微风轻扇”仅仅说出了“微风轻轻吹动”这样的意思，至于风吹向何处，吹在什么上面，引起什么变化等可以表现的内容，皆因句短字少而无法纳入一句诗中。而“秋兰被长坂”，则表达了“秋兰布满长长的坡坂”这样比较丰满完全的景象。显然，五言的意象更加丰富完整，更容易激发人们的想象。再如曹植的“清夜游西园，飞盖相追随。明月澄清景，列宿正参差”，描写清夜驾车游赏的情景。嵇康的“龙骥翼翼，扬镳踟蹰。肃肃宵征，造我友庐”的句子，描写类似的场面。尽管诗人气质才情各有不同，艺术手法颇有差异，但通过比较不难看出，嵇诗明显受到《诗经·采薇》“四牡翼翼”、《小星》“肃肃宵征”诗句的影响，很难灵活发挥，而五言诗的表现则相当自由，句式变化多样，描写生动，如在目前。嵇诗中其他诗句，如“携手同车”、“鸾觞酌醴，神鼎烹鱼”等皆取自《诗经》。由于这种承继关系，嵇康四言诗的整体风格接近《诗经》，给人主要的感受不是酣畅淋漓，而是含蓄内敛，突出的不是明快晓畅，而是典雅矜持。

从这几方面来看，嵇康选择的四言诗，更适合于表达他高洁的人格、深远的情志，更能从形式方面传达出沉静持重、典雅高贵的个性。

钟嵘《诗品·总论》中说：“夫四言，文约意广，取效风骚，

便可多得。每苦文繁而意少，故世罕习焉。五言居文词之要，是众作之有滋味者也，故云会于流俗。”从诗体上说，五言易于情韵并茂的表现，而四言简约，难以纵意挥洒，诗歌的感染力更重于意象的韵味、内在的蕴含，一旦“意少”，便流于板滞，故世人罕习。魏晋时期，五言诗占有优势。除曹操、曹植、嵇康、陶渊明等数人以外，擅长四言体的诗人极少。嵇康与曹操并驾齐驱，成为当时最重要的四言诗人。① 隋唐以降，虽间有四言佳作，但作为四言诗的时代已经一去不复返了。嵇康之后，多少意味着四言诗时代的结束，因此可以说，他是文学史上最后一位四言诗大家。

《嵇康集》中今存诗共计六十首，有四言三十首；六言十首，各咏尧、舜、子文、老莱妻、原宪等古代人物，重在阐明老庄玄理；《代秋胡歌诗》（一作《秋胡行》）七首；骚体一首，即《思亲诗》，思念已故母兄之作；五言诗十二首，数量上仅次于四言。

大体而言，嵇康的五言不及其四言意境深邃、用语简洁。陈祚明评《与阮德如》曰：“下方元亮，以调生故不近；上类伟长，以词繁故不高。”②方东树评《答二郭》曰：“叔夜赠二郭诗，陈义甚高，然文平事繁，以诗论之，无可取则。……吾尝论古人雅言，入今人则皆为陈言，如叔夜此诗是已。阮公诸篇全是此恉，而笔势飞动，文法高妙，胜叔夜远矣。”③阮籍《咏怀诗》，

① 陈延杰《诗品注》曰：“四言能名家者甚鲜，三百篇之后，惟曹操、嵇康，差可嗣响。”人民文学出版社 1961 年，第 9 页。陶渊明虽然有四言佳作，但其成就主要在五言方面。

② 陈祚明《采菽堂古诗选》卷八，《续修四库全书》本，上海古籍出版社 2002 年。

③ [清]方东树《昭昧詹言》卷一，人民文学出版社 1961 年，第 39 页。

蕴藉流转，飞动自如，与此相比，嵇康的五言诗确实没有达到这样的成就。当然，诸如《五言古意》一首、《述志诗》二首、《答二郭》三首等，亦有可观。如《酒会诗》曰：

> 乐哉苑中游，周览无穷已。百卉吐芳华，崇台邈高跱。林木纷交错，玄池戏鲂鲤。轻丸毙飞禽，纤纶出鳣鲔。坐中发美赞，异气同音轨。临川献清酤，微歌发皓齿。素琴挥雅操，清声随风起。斯会岂不乐？恨无东野子。酒中念幽人，守故弥终始。但当体七弦，寄心在知己。

陈祚明曰："酒中二句，致淡情长。"[①]在其五言诸作中写得比较成功。

嵇诗风格，前人多概括为峻切。钟嵘《诗品》卷中评嵇康诗曰："颇似魏文。过为峻切，讦直露才，伤渊雅之致。然托喻清远，良有鉴裁，亦未失高流矣。"《文心雕龙·明诗》曰："正始明道，诗杂仙心，何晏之徒，率多浮浅。惟嵇志清峻，阮旨遥深，故能标焉。"刘熙载曰："叔夜之诗峻烈，嗣宗之诗旷逸。"[②]嵇康平素十分温和，史称"与之游者，未尝见其喜愠之色"、[③]又自称"愿守陋巷，教养子孙，时与亲旧叙阔，陈说平生。浊酒一杯，弹琴一曲"（《与山巨源绝交书》），惟有外荣华、去滋味之

---

① 陈祚明《采菽堂古诗选》卷八，《续修四库全书》本，上海古籍出版社 2002 年。

② [清]刘熙载《艺概》卷二，上海古籍出版社 1978 年，第 53 页。

③ 《三国志》卷二一《王粲传》注引孙盛《魏氏春秋》，第 606 页。

志向，坚定而高远，他人不能屈，故刘勰称“嵇志清峻”。至于钟嵘所谓“讦直露才，伤渊雅之致”，实与其人不符，与其诗也不尽切合。在心为志，发言为诗，其诗因卓荦高洁之志而体现内在的“清峻”。然而，就其表现而言，其诗风又并非“峻切”所能概括，实以清旷秀丽为主。刘勰《文心雕龙·明诗》云：“四言正体，则雅润为本。……叔夜含其润。”胡应麟谓四言“至嗣宗、叔夜，一变而华赡精工”。[①] 郑振铎说：“康之诗喜说玄理，然亦时时有旷逸秀丽之句。”[②]大体而言，嵇康诗歌以清丽雅润为主，这不仅与汉魏之际四言诗风转变的轨迹相适应，而且与上文分析的诸多实例相吻合。不妨再引嵇康一首四言诗作为例证。《四言》之七曰：

> 泆泆白云，顺风而回；渊渊绿水，盈坎而颓。乘流远逝，自(息)躬兰隈。[③] 杖策答诸，纳之素怀。长啸清原，惟以告哀。

诗人或随波泛舟，或杖策远行，见白云飘然，绿水长流，不胜感慨。然而诗人并没有说明为何而哀，对内心的哀伤也没有细致的描写。诗人只在诗的末尾点出以长啸来抒发内心的郁结而已，我们仅仅从白云、绿水都是时间流逝的象征中，隐约体会到诗人哀愁的可能内容。在这里，看不到张扬显露，有的却是真正的含蓄委婉和“渊雅之致”。

---

① 胡应麟《诗薮》内编卷一，第11页。

② 郑振铎《文学大纲》，商务印书馆国际有限公司1998年，第278页。

③ 自：鲁迅校曰：“案或息字之误。”

实际上，嵇康不多的诗作中，风格颇为多样。若“左揽繁弱，右接忘归。风驰电逝，蹑景追飞”（《四言十八首赠兄秀才入军》之九）之雄健，若“闲夜肃清，朗月照轩。微风动袿，组帐高褰”（同上之十五）之幽深，若“富贵尊荣，忧患谅独多。古人所惧，丰屋蔀家。人害其上，兽恶网罗。惟有贫贱，可以无他”（《代秋胡歌诗七首》之一）之明白晓畅，若“上空堂兮廓无依，睹遗物兮心崩摧。中夜悲兮当谁告？独抆泪兮抱哀戚”（《思亲诗》）之情深凄婉，凡此种种，皆可见其诗作风格之变化。

六、文章大家

嵇康是魏晋时期的文章大家，今存文章十五篇，其中《琴赋》一篇，《与山巨源绝交书》、《与吕长悌绝交书》二篇，《养生论》、《声无哀乐论》等论九篇、《太师箴》一篇，《家诫》一篇，拟楚辞《卜居》而作《卜疑》一篇。骚、赋、书、论、箴、诫各体皆有，说明他对文章诸体皆有揣摩研习。以下主要讨论赋、箴、论三种文体。

（一）《琴赋》

《文选》收录“京都”、“田猎”两类大赋的数量最多，其次“哀伤”七篇，再次，卷十七、十八中收录有关音乐的赋作六篇：王褒《洞箫赋》、傅毅《舞赋》、马融《长笛赋》、嵇康《琴赋》、潘岳《笙赋》和成公绥《啸赋》。从数量上说，仅次于“哀伤”类，可见当时音乐之赋的盛行和人们对它的重视。这类作品写得好的比较多，《琴赋》更是为人们所推重。《世说新语·文学》第98

条曰："或问顾长康(恺之)：'君《筝赋》何如嵇康《琴赋》?'顾曰：'不赏者，作后出相遗。深识者，亦以高奇见贵。'"可见东晋时人已将《琴赋》作为音乐之赋写作的对照尺度。南梁时，萧统将《琴赋》收录到《文选》之中，其文学地位进一步得到确立。嵇康赋前的小序写明了写作原由及宗旨。序曰：

> 余少好音声，长而玩之。以为物有盛衰，而此无变；滋味有厌，而此不倦。可以导养神气，宣和情志，处穷独而不闷者，莫近于音声也。是故复之而不足，则吟咏以肆志；吟咏之不足，则寄言以广意。然八音之器，歌舞之象，历世才士，并为之赋颂，其体制风流，莫不相袭：称其材干，则以危苦为上；赋其声音，则以悲哀为主；美其感化，则以垂涕为贵。丽则丽矣，然未尽其理也。推其所由，似元不解音声；览其旨趣，亦未达礼乐之情也。众器之中，琴德最优。故缀叙所怀，以为之赋。

序中首先说明了自己对于音乐的钟爱，指出当时音乐之赋中存在的"以危苦为上"、"以悲哀为主"、"以垂涕为贵"这三种沿袭已久的问题。而造成这种状况的原因，往往在于赋作者不能精通音乐，故"未尽其理"。嵇康此赋颇能在乐理上深入阐发，同时又能继承汉赋以来骋辞铺排、典丽华美的风格传统。这是此赋最为突出的地方。何焯曰："嵇之《琴》，潘之《笙》，二赋发端便是文章，各各排突前人之法。"[①]余英时曰：将《琴赋》

① 何焯《义门读书记》，中华书局1987年，第882页。

与王褒《洞箫赋》、马融《长笛赋》比较，不难看出，“王、马诸赋大体仅能于乐声之描绘曲尽其致，而叔夜则借琴音而论乐理，用意显与前人违异”。[①] 程章灿认为，此赋之所以能够独树一帜，在于“魏晋之际学术和文艺的风气使然”。当时的赋家大多以玄学名世。玄学注重辩名析理，因此魏晋之际的赋作中也不同程度地表现出对现实人生、美学艺术的富有哲理性的思考。《琴赋》的出现与这一时代风尚颇相吻合。[②] 嵇康此赋之所以独特并不完全如余英时所说的“有心与前修立异”。可以补充说明的是，嵇康是当时杰出的音乐家、音乐理论家，对音乐有独立的思考，有自己独特的理论体系。这与马融等仅“性好音，能鼓琴吹笛”者，[③]实有所不同。他从自己的音乐观念出发，侧重于阐明音乐之理，发言持论与一般赋家多有不同，当在情理之中。[④] 如《琴赋》曰：

> 若论其（指琴）体势，详其风声；器和故响逸，张急故声清；间辽故音庳，弦长故徽鸣。

从形式上来看，这仍然是赋家排比的手法，但它与一般赋作中

---

① 余英时《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年，第 367 页。

② 参见程章灿《魏晋南北朝赋史》，江苏古籍出版社 1992 年，第 98 至 105 页。

③ 《文选》卷十八《长笛赋序》。

④ 吴正岚《由“琴德最优”说看嵇康思维方式的特点》一文认为，《琴赋》能够阐明乐理，说明由构造本身所决定的琴的具体特点，与其他赋颇有不同。文见日本奈良女子大学大学院人间文化研究科《人间文化研究科年报》，第 13 号，1998 年 3 月。

单纯的藻饰不同，它有音乐之理的基础。“器和”实指弦乐器中空的共鸣箱体结构合理，正好能与琴弦的振动形成共鸣，故产生很大的响声，即“响逸”。所谓“张急”，李善注引蔡邕《月令章句》曰：“凡弦之缓急为清浊。琴紧其弦则清，缦则浊。”很显然，“张急”指琴弦的绷紧。弦紧时，振动的频率大，故音调高，声音接近女声，听起来尖，所谓“声清”。弦松时，振动的频率小，音调低，声音接近男声，听起来浑厚，所谓声浊。“间辽”、“弦长”两句，向来争论很多，[①]现在还很难有确解，暂且存而不论。然四句所说的内容，大体均涉及乐器的结构以及发声之“理”，这是可以确定的。《琴赋》又曰：

> 于是器冷弦调，心闲手敏。触攙如志，唯意所拟。

作为当时人们极为推崇的演奏家，他对弹奏有很深的体会。这四句可以说准确地描写出了抚琴时音乐家整个身心的状态。《汉魏名文乘》引余元熹曰：“‘器冷弦调，心闲手敏’八字，便可悟琴道之妙，所谓以无累之神合有道之器也。”何焯《文选评》亦曰：“极写‘琴德最优’四字，亦自‘心闲手敏’。”[②]对于音乐与情感的关系，嵇康在《声无哀乐论》中清楚地表明音乐以“单复高埤善恶为体”；“五色有好丑，五声有善恶，此物之自然也”；“音声有自然之和，而无系于人情”。简言之，乐音只有轻重缓急和谐刺耳之别，而不蕴含人的情感。但人们可以借助

① 参见戴明扬《嵇康集校注》此句注释，第105、106页。

② 并见戴明扬《嵇康集校注》引，第111页。

音乐之和声，发泄幽情。在《琴赋》中，这一思想同样有准确的表述：

若论其体势，详其风声，……性洁静以端理，含至德之和平。诚可以感荡心志，而发泄幽情矣。是故怀慼者闻之，则莫不憯懍惨凄，愀怆伤心。含哀懊咿，不能自禁。其康乐者闻之，则欨愉欢释，抃舞踊溢。留连澜漫，嗢噱终日。若和平者听之，则怡养悦愉，淑穆玄真。恬虚乐古，弃事遗身。

“声音以平和为体”，故琴“含至德之和平”。人内心忧戚、康乐、和平的情感，本是人心当下的心理状态，并非琴声所能赋予。然而，琴声可以感动人，乐音以平和为体，故能对各种不同的心灵状态形成影响，所谓“感物无常”。这些喜怒哀乐不同的情感在琴声的作用下得到宣泄，即“发泄幽情”。不难看出，《声无哀乐论》中的基本思想，在这里用赋的形式得到了表达。其中不仅体现出作者语言运用的高超才能，而且显现出他对乐理深入而准确的理解；不仅具有文学之“丽”，还能“尽理”。这样的创作在赋中是很少见的。

此赋在文学上亦有可观，如：

于是曲引向阑，众音将歇。改韵易调，奇弄乃发。扬和颜，攘皓腕；飞纤指以驰骛，纷𦅾譶以流漫。或徘徊顾慕，拥郁抑按；盘桓毓养，从容秘玩。闼尔奋逸，风骇云乱，牢落凌厉，布濩半散。丰融披离，斐韡奂烂；英声发越，采采粲粲。或间声错糅，状若诡

赴；双美并进，骈驰翼驱。初若將乖，后卒同趣。或曲而不屈，直而不倨。或相凌而不乱，或相离而不殊。时劫掎以慷慨，或怨媠而踌躇。忽飘摇以轻迈，乍留联而扶疏。或参谭繁促，复迭攒仄；從横骆驿，奔遁相逼。拊嗟累赞，间不容息。瑰艳奇伟，殚不可识。若乃闲舒都雅，洪纤有宜。清和条昶，案衍陆离。穆温柔以怡怿，婉顺叙而委蛇。或乘险投会，邀隙趋危。嚶若离鹍鸣清池，翼若浮鸿翔层崖。纷文斐尾，慊缘离缅。微风馀音，靡靡猗猗。或搂搀擽捋，缥缭潎冽。轻行浮弹，明婳睽慧。疾而不速，留而不滞。翩绵飘邈，微音迅逝。远而听之，若鸾凤和鸣戏云中；迫而察之，若众葩敷荣曜春风。既丰赡以多姿，又善始而令终。嗟姣妙以弘丽，何变态之无穷。若夫三春之初，丽服以时，乃携友生，以遨以嬉。涉兰圃，登重基；背长林，翳华芝；临清流，赋新诗。嘉鱼龙之逸豫，乐百卉之荣滋。理重华之遗操，慨远慕而常思。若乃华堂曲宴，密友近宾，兰肴兼御，旨酒清醇。进南荆，发西秦，绍《陵阳》，度《巴人》。变用杂而并起，竦众听而骇神。料殊功而比操，岂笙籥之能伦。若次其曲引所宜，则《广陵》《止息》、《东武》《太山》、《飞龙》《鹿鸣》、《鹍鸡》《游弦》，更唱迭奏，声若自然。流楚窈窕，惩躁雪烦。下逮谣俗，蔡氏五曲。《王昭》《楚妃》，《千里》《别鹤》。犹有一切，承间簉乏，亦有可观者焉。

文辞典雅古奥，形象丰富生动，析理抒情，皆能切实，所谓言之

有物。刘熙载云："赋必有关著自己痛痒处。如嵇康叙琴，向秀感笛，岂可与无病呻吟者同语！"[①]方廷珪评曰："从来赋物，多彼此可移用，合此赋前中后观之，定是切琴，非中散思敏心精，亦不可能刻画至此，自是千秋绝调。"[②]刘师培评价："嵇氏之文传于今者，以《琴赋》、《太师箴》为最著。"[③]颇见推重，在魏晋韵文中实可推为上乘之作。

（二）《太师箴》

嵇康的《太师箴》用古代比较特殊的文体"箴"写成。对其内容，侯外庐等认为是讽刺司马氏的"僭妄凶残"。这一观点颇具代表性，它与通常所认为的嵇康反抗司马氏的态度正相吻合。但是，通过对这篇作品的具体考察，特别是对汉晋箴体史的研究，我们认为，讥讽司马氏的说法没有依据。

《太师箴》主要讨论国家的政治，其中曰：

> 下逮德衰，大道沉沦。智惠日用，渐私其亲。惧物乖离，攘臂立仁。名利愈竞，繁礼屡陈。刑教争驰，夭性丧真。季世陵迟，继体承资。凭尊恃势，不友不师。宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心。竭智谋国，不吝灰沉。赏罚虽存，莫劝莫禁。若乃骄盈肆志，阻兵擅权。矜威纵虐，祸崇丘山。刑本

---

① 刘熙载《艺概》卷三《赋概》，第 98 页。

② 见戴明扬《嵇康集校注》引《文选集成》，第 111 页。

③ 刘师培《中国中古文学史》，人民文学出版社 1959 年，第 46 页。

惩暴，今以胁贤。昔为天下，今为一身。下疾其上，
君猜其臣。丧乱弘多，国乃陨颠。

侯外庐等认为："这全是骂司马氏的话。所谓'凭尊恃势，不友不师'，'下疾其上，君猜其臣'，是指司马氏父子兄弟的不臣；所谓'骄盈肆志，阻兵擅权，矜威纵虐，祸崇丘山'，是指司马氏的把持军政大权，诛戮异己，所谓'刑本惩暴，今以胁贤'，是指司马氏的屡兴大狱，诛锄名士。"又说："他在《太师箴》中，直接反映了魏晋之际的政治斗争的惨烈，从而讽刺了司马氏的僭妄凶残。"[①]侯外庐等虽未明言，但按照这个理解，《太师箴》中的太师当暗指司马氏，整个箴文即是从作者的角度对太师加以讽刺，对他发出警告。庄万寿也认为此箴"是对司马家的'矜威纵虐'的影射"，并可能作于高平陵之变（嘉平元年，249）到毌丘俭事件（正元二年，255）之间。[②] 类似的观点清人也有。李兆洛《骈体文钞》卷四称嵇康《太师箴》，"此为司马氏言也。若讽若惜，词多纡回。"所不同的是，侯外庐等强调了嵇康文章的斗争性，点明了"纡回"之词实指的内容。

然而，侯外庐等人的解释并不确切。《太师箴》是作者对太师的讽刺规劝，还是代拟太师所作的劝戒？这需要结合汉晋箴体的发展历程来看。

"箴"是非常特殊的文体。《文心雕龙 · 铭箴》曰："箴者，[针也，]所以攻疾防患，喻铖石也。"明吴讷《文章辨体序说》解释："按许氏《说文》：'箴，诫也。'……盖箴者，规诫之辞，若铖

① 侯外庐等《中国思想通史》第三卷，人民出版社 1957 年，第 187 页。
② 庄万寿《嵇康研究及年谱》，台湾：学生书局 1990 年，第 120 页。

之疗疾，故以为名。”[1]箴文的目的主要为了劝戒。但这种文体的源起却有着十分特殊的背景。《文心雕龙·铭箴》曰：

> 箴……斯文之兴，盛于三代，夏商二箴，馀句颇存。及周之辛甲，百官箴[阙，唯《虞箴》]一篇，体义备焉。迄至春秋，微而未绝。故魏绛讽君于后羿，楚子训民于在勤。战代以来，弃德务功，铭辞代兴，箴文委绝。至扬雄稽古，始范《虞箴》，作卿尹州牧二十五篇。及崔胡补缀，总称百官，指事配位，鞶鉴可徵，信所谓追清风于前古，攀辛甲于后代者也。至于潘勖《符节》，要而失浅，温峤《侍臣》，博而患繁；王济《国子》，引广事杂，潘尼《乘舆》，义正体芜：凡斯继作，鲜有克衷。至于王朗《杂箴》，乃寘巾履，得其戒慎，而失其所施；观其约文举要，宪章戒铭，而水火井灶，繁辞不已，志有偏也。

这段文字可看做汉魏晋箴文的简史。《左传·襄公四年》载周太史辛甲命百官各为箴辞，以戒王过，所谓“官箴王阙”。即是说，周代百官写作官箴，主要是从官员自身职位的情况出发，指出周王的过失，提出相应的劝告。《汉书》卷四八《贾谊传》(2249)载贾谊上疏曰：“太子既冠成人，……则有记过之史，……瞽史诵诗，工诵箴谏，大夫进谋，士传民语。”颜师古注曰：“工，习乐者也。”卷五一《贾山传》(2330)载贾山汉文帝时撰《至言》曰：“古者圣王之制，史在前书过失，工诵箴谏，瞽诵

① 吴讷《文章辨体序说》，人民文学出版社 1962 年，第 46 页。

诗谏，公卿比谏，士传言谏，庶人谤于道，商旅议于市，然后君得闻其过失。”李奇注曰：“古有诵诗之工，记过之史，常在君侧也。”于此可见，上古时代，官员撰写箴辞，“工诵箴谏”，乐工常在君侧，或以特殊的语调诵读箴谏之作，以警示君主。这些做法在当时似乎形成常规。这一特殊的起源在很大程度上影响到后来箴辞的发展方向，也就是说，随后的官箴写作大多遵循“官箴王阙”的传统。

周代的百官之箴皆佚，仅存《虞箴》一篇。汉代扬雄好古，模仿《虞箴》作《十二州箴》、《二十五官箴》。《州箴》十二篇皆存，《官箴》现存有：《司空箴》、《尚书箴》(“皇皇圣哲”)、《大司农箴》、《侍中箴》、《光禄勋箴》、《大鸿胪箴》、《宗正卿箴》、《卫尉箴》、《太仆箴》、《廷尉箴》、《太常箴》、《少府箴》、《执金吾箴》、《将作大匠箴》、《城门校尉箴》、《太史令箴》、《博士箴》、《国三老箴》、《太乐令箴》、《太官令箴》、《上林苑令箴》，亡佚四篇，存二十一篇，其中五篇残阙。①

扬雄之后，官箴颇有续作。挚虞《文章流别论·箴》曰：“扬雄依《虞箴》作《十二州十二官箴》(当为二十五官箴)而传于世，不具九官。崔氏累世弥缝其阙，胡公又以次其首目而为之解，署曰《百官箴》。”②《后汉书》卷四四《胡广传》(1511)曰：“初，杨雄依《虞箴》作《十二州二十五官箴》，其九箴亡阙，后涿郡崔骃及子瑗、又临邑侯刘騊駼增补十六篇，(胡)广复继作四

① 见张震泽校注《扬雄集校注》，上海古籍出版社1993年，第313页以下。又钱锺书曰：“(《全汉文》)卷五四扬雄《州箴》中有伪托者，宋吴曾《能改斋漫录》卷八、叶大庆《考古质疑》卷一已言之，清人著述如蒋超伯《榕堂续录》卷二、陆以湉《冷庐杂识》卷四亦小有考订。”《管锥编》第三册，中华书局1979年，第964页。

② [明]张溥辑《汉魏六朝百三家集》卷四十二晋《挚虞集》，《四库全书》本。

篇，文甚典美。乃悉撰次首目，为之解释，名曰《百官箴》，凡四十八篇。"《左传·襄公四年》孔颖达疏曰："汉成帝时，扬雄爱《虞箴》，遂依放之，作《十二州二十五官箴》，后亡失九篇。后汉崔骃、骃子瑗、瑗子寔，世补其阙，及临邑侯刘騊駼，大(太)傅胡广各有所增，凡四十八篇。广乃次而题之署曰《百官箴》，皆放此《虞箴》为之。"①

《胡广传》所谓《百官箴》四十八篇，现在已经很难知道确切的篇目了。而且孔疏中，增补者包括了崔寔，与《胡广传》说法不同。

检严可均辑《全后汉文》卷四四，除去《司空箴》、《太常箴》两篇归入扬雄名下，崔骃补作今存《太尉箴》、《司徒箴》、《尚书箴》("龙作纳言"；《初学记》以为繁钦作)、《大理箴》、《河南尹箴》等五篇。

卷四五中，除去《尚书箴》("皇皇圣哲")、《博士箴》两篇归为扬雄所作，《郡太守箴》为刘騊駼所撰，崔骃之子崔瑗补作今存《东观箴》、《关都尉箴》、《河堤谒者箴》、《北军中候箴》、《司隶校尉箴》、《中垒校尉箴》等六篇。

卷三三收录刘騊駼《郡太守箴》(一曰崔瑗作)一篇。

卷五六，胡广今存有《侍中箴》(《古文苑》以为崔瑗作)、《边都尉箴》、《陵令箴》三篇。总计十五篇。

崔瑗之子崔寔，《后汉书》卷五二《崔寔传》(1731)称其"所著碑、论、箴、铭、答、七言、祠、文、表、记、书凡十五篇"。《全后汉文》卷四五录有他《谏议大夫箴》、《太医令箴》两篇。计入崔

① 《春秋左传正义》卷二九《襄公四年》孔颖达疏，《十三经注疏》，中华书局1980年，第1933页。

寔补作，尚不足二十篇的增补数，盖有亡佚，且现存之作亦难确定为原四十八篇之旧。总之，文献记载不一，作者多有相混，关于《百官箴》四十八篇的具体情况实难细考。

但有两点非常明确：一是，扬雄官箴以及后续所作都遵循了“官箴王阙”的传统，都是拟以本官的口吻来劝谏天子，故结尾均有“某臣司……，敢告……”的套语。二是，后世作者受到扬雄《二十五官箴》的影响，相继增补续作，有意补全扩充《官箴》。挚虞说：“崔氏累世弥缝其阙。”孔疏曰崔氏“世补其阙”，史传皆称刘、胡等有增补之作，这说明对于箴辞作者而言，续作《官箴》已成传统。对照上述诸作者的箴题，可以看出，除去《尚书箴》一题，前后所撰的题目全无重复，这也说明他们确实有意补写《官箴》。胡广编次四十八篇箴辞，名之曰《百官箴》，充分表明了当时作者希望能够编定一部较为完整《百官箴》，恢复周代“官箴王阙”的传统。

除崔氏等人之外，我们知道的汉魏时期其他的箴辞作者就很少了。刘勰提到的潘勖，字元茂，汉献帝时为尚书郎，撰有《符节箴》，已佚。但据题可知其为官箴。汉魏之际王朗作《杂箴》，仅存数句：“家人有严君焉，井灶之谓也。俾冬作夏，非灶孰能？俾夏作冬，非井孰闲？”看起来与《百官箴》没有什么关系。曹魏短祚，箴辞作者很少，几乎没有作品留传下来。但人们对于箴辞是用于规劝君主的文体这一点十分清楚，所谓“近臣有尽规之谏，亲戚有补察之箴，所以匡君正主明忠信也”。[1] 就是在这样的文体背景下，嵇康撰写了《太师箴》。

随后的西晋一代，又出现了不少官箴之作。如傅玄《吏部

---

① 《三国志》卷四七《吴主传》孙权报陆逊书中语，第1133页。

尚书箴》及《太子少傅箴》、张华《大司农箴》、摯虞《尚书令箴》(一作张华撰)、傅咸《御史中丞箴》、陆机的《丞相箴》等。[①] 这些箴题与前人之作几乎没有重复,因此在很大程度上可以说,晋人仍在增补《百官箴》。至少可以肯定,这些箴辞继承了先秦两汉《百官箴》的传统。从题目上看,潘尼《乘舆箴》并不属于官箴,但这篇作品倒是直接以"官箴王阙"为己任,颇能体现《百官箴》的传统精神。序中曰:

人主所患,莫甚于不知其过,而所美,莫美于好闻其过。……虽以尧舜汤武之盛,必有诽谤之木,敢谏之鼓,盘杅之铭,无讳之史,所以闲其邪僻,而纳诸正道,其自维持如此之备。故箴规之兴,将以救过补阙,然犹依违讽喻,使言之者无罪,闻之者足以自诫。……自《虞人箴》以至于《百官》,非唯规其所司,诚欲人主斟酌其得失焉。《春秋传》曰命百官箴王阙,则亦天子之事也。尼以为王者,膺受命之期,当神器之运,总万机而抚四海,简群才而审所授,孜孜于得人,汲汲于闻过,虽廷争面折,犹将祈请而求焉。至于箴规,谏之顺者,曷为独阙之哉!是以不量其学陋思浅,因负担之馀,尝试撰而述之,不敢斥至尊之号,故以乘舆目篇。

① 诸人箴作及潘尼《乘舆箴》分别见《汉魏六朝百三家集》中诸人集子:卷三九《傅玄集》、卷四十《张华集》、卷四二《摯虞集》、卷四六《傅咸集》、卷四八《陆机集》和卷四七《潘尼集》。

他认为天下非天子一人所有，“乃天下之天下”。而人主之患，莫过于不知己过，因此，朝臣皆有责任对君主提出规劝。

但入晋以后，官箴的性质出现了一些变化。箴诵于官，不再是“官箴王阙”，而是用来劝勉官员自己，即所谓自箴。最显著的例子是傅咸的《御史中丞箴》，其序曰：“百官之箴，以箴王阙。余承先君之踪，窃位宪台。惧有忝累垂翼之责，且造斯箴，以自勖励。不云自箴，而云御史中丞箴者，凡为御史中丞欲通以箴之也。”这完全改变了官箴原本的性质。钱锺书曰：

> 光聪谐《有不为斋随笔》甲论雄《官箴》体裁，要言中肯：“雄所拟《虞箴》，见《左传》，周辛甲命各官各以所职箴王。继雄而作，崔、胡诸家尚不失官箴王缺之义。傅咸《御史中丞箴》始变其义，用以自箴。后来人主为之，遂以箴官，非官箴矣。”窃谓可以管窥人主尊严之与世俱增也。①

变官箴为自箴，确实从傅咸开始。此时，官箴的形式偶尔也用于其他方面的规谏。如《文选》卷五十六张华《女史箴》，李善注引曹嘉之《晋纪》曰：“张华惧后族之盛，作《女史箴》。”《晋书》卷三六《张华传》(1072)亦曰，贾后擅政，“华惧后族之盛，作《女史箴》以为讽”。女史为宫中女官，故箴尾曰：“女史司箴，敢告庶姬。”形式上与官箴相同，但箴辞都是针对后妃所言，与官箴的性质有所不同。当然总的说来，官箴的这些变体

① 参见钱锺书《管锥编》第三册，中华书局 1979 年，第 964 页。

形式尚未普遍，与傅咸同时或稍后的作者大多仍坚持“官箴王阙”的传统。

从题材上区分，箴体大致可分为官箴和杂箴两种。杂箴主要以日常生活为题材。两汉时期，这类箴辞较少，除了扬雄、崔骃所作的《酒箴》、蔡邕《衣箴》外，几乎看不到其他的作品。但魏晋以后，人们对杂箴的兴趣不断上升。王朗没有留下政治题材的箴辞，却留下了《杂箴》，反映出其中的变化。入晋之后，不少箴文作者在写作官箴的同时，又以日常生活为题材写作杂箴，如张华《瓌材枕箴》、挚虞《新婚箴》、潘岳《答挚虞新婚箴》等。东晋以后，官箴已经比较少见，然而仍有杂箴作品留存。隋唐时期，箴刺王阙的传统多少体现在张蕴古《大宝箴》、李德裕《舟扆箴》、《正服箴》、《罢献箴》等作品中，但这些箴辞与汉晋《百官箴》的体例形式已有较大的区别，更为流行的是各种杂箴。宋李昉等编《文苑英华》几乎没有收录官箴，而卷七九一却收录“杂箴”二十四篇。官箴所代表的“官箴王阙”的政治传统，从文体上基本消失了。

根据上述汉晋箴辞的写作情况，可以重新讨论《太师箴》。

第一，从标题及行文格式上完全可以确定，《太师箴》是一篇官箴。官箴的格式非常固定，如扬雄的《司空箴》：

普彼坤灵，侔天作则。分制五服，划为万国。乃立地官，空惟是职。茫茫九州，都鄙盈区。纲以群牧，缀以方侯。烈烈隽乂，翼翼王臣。臣当其官，官当其人。九一之政，七赋以均。昔在季叶，班禄遗贤。掊克充朝，而象恭滔天。匪人斯力，匪政斯敕。流货市宠，而苞苴是鬻。王路斯荒，孰不倾覆？空臣

司土，敢告在侧。①

以此文为例，大体分为三段：第一段简叙司空之职。第二段分为两层，先从司空职位的角度展现政治清明的景象；后引述历史教训，以资借鉴，说明朝政的不当必将引起严重的后果。此文陈述末世政治混乱，并提出警告，"王路斯荒，孰不倾覆"？这段文字大多有标识性的用语："昔在……" 如扬雄的《光禄勋箴》："昔在夏殷，桀纣淫愐。"《大鸿胪箴》："昔在三代，二季不蠲。"《尚书箴》："昔秦尚权诈，官非其人。"《大司农箴》中"帝王之盛，实在农殖。季周烂熳，而东作不敕"，虽无"昔"字，但回顾历史、以史为鉴的意思十分清楚。最后一段，即文尾按照《虞箴》"兽臣司原，敢告仆夫"的格式，曰："空臣司土，敢告在侧。"其他官箴之作中，皆用"某臣司……，敢告……"这一套语。崔骃、崔瑗等人的箴辞大多依照上述的格式。

《太师箴》大体上也遵循这一传统格式，不过，省略了第一段太师之职的陈述。开首"浩浩太素，阳曜阴凝"即进入第二段，以太师的身份盛称上古各代清静无为、自然而化的统治，阐明"君道因（各本作自）然，必托贤明"的原则，强调君主"默静无文，大朴未亏"、"体资易简，应天顺矩。绨褐其裳，土木其宇"，就能实现"万物熙熙，不夭不离"的太平之治。第二层"下逮德衰，大道沉沦"以下，虽没有"昔在"这样的标识，但提到"季世陵迟"，讲到末世的君主"凭尊恃势，不友不师。宰割天下，以奉其私"，给社稷带来"初安若山，后败如崩"的恶果。这

① 张震泽校注《扬雄集校注》上海古籍出版社 1993 年，第 347 页。下引扬雄箴作俱见此书。

仍是原有格式所要求的主题。箴文最后，运用套语曰："师臣司训，敢告在前。"点明了太师的身份。从这里可以看出，《太师箴》严格遵守了官箴的传统样式，是一篇相当标准的官箴之作。

第二，嵇康的《太师箴》遵循了汉代以来"官箴王阙"的传统。前文已述，汉晋作者十分明确，官箴是规劝之文，本意在"官箴王阙"，即百官各为箴辞，以戒王过。因此，在拟作官箴时，一直延续着自扬雄以来《百官箴》的传统，从当时的现实出发，有意识地针对朝政存在的问题，提出自己的匡正意见，对君主进行讽劝。至少在傅咸以前，这种普遍的看法相当一致。宋人谈到官箴，仍以讽上为正宗。吕祖谦曰："凡作箴，须用'官箴王阙'之意，各以其官所掌而为箴辞。如司隶校尉箴，当说司隶箴人君振纪纲，非谓使司隶振纪纲也。如廷尉箴，当说人君谨刑罚，非谓廷尉谨刑罚也。箴尾须依《虞箴》'兽人司原，敢告仆夫'之类。"[1]我们以为，嵇康身处官箴传统之中，应当有这样的共识。

太师是天子的辅弼之臣，有"辅导于帝"之责。汉之孔光为太师，德望极高。[2] 曹魏后期，司马氏的地位固可与之相当。然而，《太师箴》中的"太师"即使暗指司马氏，按照官箴劝谏君主的传统，箴辞也不可能是作者对太师的讽刺警告，而应该是拟以太师的身份对君主的箴诲。正因为是讽劝君主，因此才有对君主所说的话："居帝王者，无曰我尊，慢尔德音；无曰我强，肆于骄淫。……治乱之源，岂无昌教？

① [元]潘昂霄撰《金石例》卷九，《四库全书》本。
② 参见《汉书》卷八一《孔光传》，第 3352 页。

穆穆天子，思闻其愆。"这样的上下文关系中，很难设想，其中会涉及到司马氏的僭越与凶残。至于"凭尊恃势，不友不师。宰割天下，以奉其私"的话，实际上是箴辞体例所惯有的对过去历史教训的回顾，都是针对君主而言，而不是暗指太师之辞。如果说，这篇作品是在某种曲折的意义上，影射司马氏的专权用事，那么，为什么不更直接地将"宰割天下，以奉其私"、"君位益侈，臣路生心"视为对魏明帝纵情声色、大兴土木的规劝呢？

如果将《太师箴》看做是作者对司马氏的谴责、讽刺的话，那么，文末"师臣司训，敢告在前"，[①]就很难解释了。我们不能说，作者一方面大胆提露太师专断朝政，心怀篡夺，另一方面却在箴尾说"师臣司训，敢告在前"，即"太师的职责在于训导，（作者我）冒昧（向您）陈言"。这种解释不仅文义不通，而且也不符合箴体格式。此句意思是："太师的职责在于训导（天子），（太师我）因此冒昧（向天子）陈言"，这样，就只能将箴文视为作者拟以太师身份对君主提出的告诫。

唐人也以为此箴仅与帝王政治有关，《晋书》卷四九《嵇康传》(1374)称康作"足以明帝王之道焉"，说得很简略，但符合文本实际。徐公持分析《太师箴》说，"文中首先称颂'先王仁爱'事迹，接着就批判'季世陵迟'现象"。"下逮德衰，大道沉沦"云云，"虽未明言朝代，然对照魏末形势，颇是切近。所以文中指陈种种季世弊端，既是一般封建时代现象，亦为作者当时现实情状"。这与唐人的理解是一致的，

① 告：鲁迅校本原作"献"，校曰："黄（省曾）本作告。"

但他又引李兆洛"此为司马氏言也",这样,对《太师箴》的理解似乎存在两说。[1] 现在我们知道,嵇康此箴当与司马氏无关。

曹魏一代,官箴之作极少,嵇康此作最为有名。不妨说,两汉官箴的传统通过嵇康此箴传递到西晋。西晋官箴的数量有所增加,与《太师箴》或不无关系。实际上,此箴在晋代很有影响。张华《女史箴》开头"茫茫造化,二仪既分。散气流形,既陶既甄",以及陆云《逸民箴》篇首"浩浩太素,制为两仪"的句子,都可以看出对嵇作开篇"浩浩太素,阳曜阴凝。二仪陶化,人伦肇兴"句模仿的痕迹。书法家也抄录此箴作为书法作品。南朝梁陶弘景《与武帝启三》曰:"第二十三卷,按此卷是右军书者,惟有八条。前《乐毅论》书,乃极劲利而非甚用意,故颇有坏字。《太师箴》、《大雅吟》,用意甚至,而更成小拘束,乃是书扇题屏风好体。" 梁武帝《答陶弘景论书书一》曰:"如论箴例,逸少书无甚极细书,《乐毅论》乃微麄健,恐非真迹。《太师箴》小复方媚,笔力过嫩,书体乖异。"[2]《太师箴》能够作为书法的内容,表明它在当时相当流行,其文学价值已得到人们的共认。

嵇康此文没有确切的系年,写作背景也不很清楚,诠释具有一定的困难。但至少可以明确,文本本身并没有明显的迹象或暗示表明它在讽刺司马氏,其他相关的文献也没有证据能够证明这一点。因此,按照理解汉晋绝大多数官箴作品的方式来理解《太师箴》,不妨是一条可行的路径。我们以为,嵇

① 徐公持编著《魏晋文学史》,人民文学出版社 1999 年,第 209 页。
② 《汉魏六朝百三家集》卷八九、卷八十,《四库全书》本。

康的《太师箴》遵循了"官箴王阙"的传统，它不是作者对司马氏的讽刺，而是拟以太师的身份对君主的规劝。

（三）论辩之文

论是嵇文中最重要的文体，数量最多，成就最大，在晋代即受到人们的推重。李充《翰林论》曰："研求名理，而论难生焉。论贵于允理，不求支离，若嵇康之论，成文者矣。"[①]钱锺书评阮籍的《大人先生传》，"欲兼屈之《远游》与庄之《逍遥》，曼衍而苦冗沓。阮、嵇齐名，论文阮似忝窃，当以诗挈长补短也。"[②]肯定了嵇文在阮文之上。

嵇康现存的论有：

1.《养生论》

向秀：《难养生论》

2.《答难养生论》

3.《声无哀乐论》

4.《释私论》

5.《管蔡论》

6.《明胆论》

张叔辽：《自然好学论》

7.《难自然好学论》

阮德如：《宅无吉凶摄生论》

8.《难宅无吉凶摄生论》

---

① 《太平御览》卷五九五，《四部丛刊》本。

② 钱锺书《管锥编》第三册，中华书局 1979 年，第 1083 页。

阮德如:《释难宅无吉凶摄生论》

9.《答释难宅无吉凶摄生论》

这些文章绝大多数都是论辩。《养生论》、《答难养生论》是与向秀就养生问题而作的论难,《难自然好学论》与《难宅无吉凶摄生论》、《答释难宅无吉凶摄生论》两组文字分别是与张叔辽、阮德如辩论的结果。《声无哀乐论》中假设东野主人与秦客就音乐问题进行争论,在很大程度上,可以看做是嵇康与朋友论辩的实录。《明胆论》开篇写得很清楚:"有吕子者,精义味道,研核是非。以为人有胆可无明,有明便有胆矣。嵇先生以为明胆殊用,不能相生。"以下皆是双方的往复诘难。除了《释私论》和《管蔡论》论辩的特征不明显外,其他的论作都是关于具体问题的争辩讨论。这是嵇康文章十分突出的特点。如果要以数量来说明,嵇康今存文章十四篇,而直接的辩论文字有七篇,占文章总数的一半。这种情况在其他文章家那里很少见。

作为思想家,嵇康思辨深刻,见解独到,体现在文章中,则论点精辟明晰,富有独创性。如传统理论认为,音乐表达哀乐,人们在倾听音乐的时候,确实感受到喜悦、哀伤等各种情感,这几乎成为人们的常识;而且音乐与国家政治的盛衰、风俗的好坏紧密相联,正如《诗大序》所说的"治世之音安以乐,亡国之音哀以思",《孝经》中所谓"移风易俗,莫善于乐"。在这种背景下,嵇康《声无哀乐论》一文却明确地提出声无哀乐。这种见解不仅冲击数百年来人们传统的政治—艺术的观念体系,而且还挑战人们的常识——构成人们对自我与世界的感知、认知的基础,因而超越了一般思辨的水平而更具深度,更具震憾力。刘勰在《文心雕龙·论说》中高度评价这篇文章:"详观兰石(傅嘏)之才性,仲宣(王粲)之去伐,叔夜之辨声,太初(夏侯玄)之

本玄，辅嗣（王弼）之两例，平叔（何晏）之二论，并师心独见，锋颖精密，盖人伦之英也。”《才略》篇又说：“嵇康师心以遣论，阮籍使气以命诗：殊声而合响，异翮而同飞。”前言嵇康并同诸人，皆有“师心独见”的特点，而后者单拈“师心”以概括嵇康之论，可见“师心独见”的特点在嵇文中十分突出。钱锺书论曰：

> 阮籍《乐论》主乐“宣平和”而讥世人“以哀为乐”，亦似嵇《论》言“音声有自然之和，而无系于人情”；然阮了无“析理”、“尽理”之功，故“解音”、“识音”，不得望嵇项背，匪特让出一头地也。……盖嵇体物研几，衡铢剖粒，思之慎而辨之明，前载得未曾有。[①]

对嵇文评价十分准确。如《声无哀乐论》之文，后世亦为少见。

嵇康之论，特别强调“理”在论证过程中所具有的重要地位，他往往先借助简单的例子得出简明而容易理解的“理”，然后再以此易明之“理”为基础，进一步展开论证。如果需要，重复这一步骤，最终达到文章所确立的结论。文章由此形成一个整体结构：即论证一，得到理一；论证二，得到理二；……直到最后的论证，确立论点。每步论证实际上还可以分解成为并列范畴的诸个论证。整个过程条理清晰，剖析细密，具有很强的说服力。刘师培称嵇氏论文，“析理绵密，亦为汉人所未有”。又曰：“嵇文长于辨难，文如剥茧，无不尽之意，亦阮氏所不及也。”[②]亦指出了嵇论分析缜

① 钱锺书《管锥编》第三册，中华书局 1979 年，第 1086、1087 页。

② 刘师培《中国中古文学史》，人民文学出版社 1959 年，第 46 页。

密的特征。此以《养生论》为例,说明这一点。论中提出“导养得理,以尽性命”的命题,并分两个部分加以讨论:一是阐明导养之理,这是从正面立论;二是导养在现实中何以难有成功,这实际上是针对世人质疑养生论的各种反驳。在正面阐述养生之理时,作者根据当时的生命由形与神构成的基本观点,分别从这两方面加以说明。

首先从神方面解释。他以出汗、饥饿、睡眠等人们很容易明白的例子,确立“理”:“精神之于形骸,犹国之有君也。神躁于中,而形丧于外;犹君昏于上,国乱于下也。”形与神之间存在着相互关系,而且神对形有支配作用。又从旱苗有“一溉之益”,而知一怒足以侵性,一哀足以伤身。基于这两点,得出养神之法:“君子知形恃神以立,神须形以存。悟生理之易失,知一过之害生。故修性以保神,安心以全身。爱憎不栖于情,忧喜不留于意。泊然无感,而体气和平。”

其次从形方面说明。第一层次,作者从“田种”、“区种”的区别,说明“树养不同,则功收相悬”。第二层次,从“豆令人重,榆令人瞑,合欢蠲忿,萱草忘忧”等“愚智所共知”的事例中,推论出“所食之气,蒸性染身,莫不相应”之理,于此可知“呼吸吐纳,服食养身”,而“形神相亲,表里俱济”,则可延年。

文章的第二部分讨论世人不通养生之理,以致难有成功。先论常人不理解此“性命之理”,“惟五谷是见,声色是耽”;“喜怒悖其正气,思虑销其精神,哀乐殃其平粹”;“以蕞尔之躯,攻之者非一途;易竭之身,而外内受敌;身非木石,其能久乎”?次论对身心的微小侵害都将积少成多,“积微成损,积损成衰,

从衰得白，从白得老，从老得终"，"害成于微，而救之于著，故有无功之治"。再论世人对养生之理或全然拒绝，或将信将疑，或半途而废、或躁心以求等各种情态，"故欲之者万无一能成也"。换言之，养生"万无一能成"者，皆有确定的原因，因此"驰骋常人之域，故有一切之寿。仰观俯察，莫不皆然"的状况，并不能彻底否定养生之理。

文章的结尾阐明善养生者的做法："旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以一，养之以和。和理日济，同乎大顺。然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦。无为自得，体妙心玄。忘欢而后乐足，遗生而后身存。若此以往，庶可与羡门比寿，王乔争年。"

从这一分析可以看出，嵇康之论结构严谨，论证细致，条理清晰。阐明的论点，都有相应的论证，提供一定的事实依据，增强了结论的说服力。时至今日，尽管根据现代知识，可以对嵇康的有些论据以及证明提出质疑，如"颈处险而瘿"等，但他的推理，大部分的论据都具有较强的阐释力量，他的这种论证方法，尤其是这种论证思想至今仍具有活力。刘师培对此给予很高的评价：

嵇叔夜文……以论为最多，亦以论为最胜，诚属前无古人，后无来者，研究嵇文者自当专攻乎此。观其《养生论》、《声无哀乐论》等篇，持论连贯，条理秩然，非特文自彼作，意亦由其自创。其独到之处一在条理分明，二在用心细密，三在首尾相应。果能得其胎息，则文无往而不达，理虽深而可显。然自魏晋以降，惟顾欢《夷夏论》、

> 张融《门律》之类，尚能承其矩矱，后世不善持论，每以理与文为二事，故说理之文遂成语录。迩者哲学昌明，思想解放，倘能绍嵇生之绝绪，开说理之新途，实文士之胜业也。[1]

《广陵》绝响，嵇康"文"与"理"并重的创作于是中断，刘氏称之为"嵇生之绝绪"，又以嵇论为"前无古人，后无来者"，诚非虚誉。后世文与理相分离，文章精工奇妙，多从章法措辞上求之，实际上，对于嵇康之论而言，与其说结构紧密、条理分明是其文章作法上的长处，不如说是敏锐深刻的思想自身所带来的特点。对于嵇康而言，不是如何写，而是怎样思。

嵇康的书很有特色，特别是《与山巨源绝交书》，一向推为文章名篇。山涛欲举康自代，康听说此事，作此书坦言自己不愿为官的理由：

> 君子百行，殊途而同致。循性而动，各附所安。故有处朝廷而不出，入山林而不返之论。且延陵高子臧之风，长卿慕相如之节。志气所托，亦不可夺也。吾每读尚子平、台孝威传，慨然慕之，想其为人。加少孤露，母兄见骄，不涉经学。性复疏懒，筋驽肉缓。头面常一月十五日不洗，不大闷痒，不能沐也。

① 罗常培笔录刘师培《汉魏六朝专家文研究》，载陈引驰编校《刘师培中古文学论集》，中国社会科学出版社 1997 年，第 114 页。

每常小便而忍不起，令胞中略转乃起耳。[①] 又纵逸来久，情意傲散，简与礼相背，懒与慢相成。而为侪类见宽，不攻其过。又读庄老，重增其放，故使荣进之心日颓，任实之情转笃。此犹禽鹿，少见驯育，则服从教制；长而见羁，则狂顾顿缨，赴蹈汤火。虽饰以金镳，飨以嘉肴，愈思长林，而志在丰草也。

他生性疏懒，受到老庄之说的影响，向慕古人的高尚之风，故"荣进之心日颓，任实之情转笃"。又极言入仕有"必不堪者七，甚不可者二"，合此为"九患"。以己"促中小心之性，统此九患；不有外难，当有内病。宁可久处人间邪"？正因此，他不愿做官。《文心雕龙·书记》曰："嵇康《绝交》，实志高而文伟矣。"李贽《焚书》又曰："此书实峻绝可畏，千载之下，犹可想见其人。"[②]嵇康矢志不仕，志向不可谓不高；历陈"七不堪"、"二不可"，态度异常坚决。然而，正如余元熹所说："虽是峻拒之意，不失和平之旨。"[③]就其风格而言，颇为平易，多有口语化的句子，即使洗头之类的琐屑之事，也不以为俗，平直说来，神情俱现，确实可想见其人。

---

① 《庄子·田子方》曰："孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，慹然似非人。孔子便而待之。"[清]徐廷槐《南华经简钞》卷三曰："经籍中未有用'便'字者，庄子始有之。嵇康《绝交书》曰：'每常小便。'祖此。"《四库全书存目丛书》本，齐鲁书社 1995 年。章太炎《庄子解故》曰："'便'，借为'屏'。《汉书·张敞传》：'自以便面拊马。'师古曰：'便面所以障面，盖扇之类也。亦曰屏面。''便'、'屏'一声之转，故'屏'或作'便'。《说文》：'屏，屏蔽也。'老聃方被发不可直人相见，故屏隐于门下而待之。"《章太炎全集》(六)，上海人民出版社 1986 年，第 152 页。

② 李贽《焚书》卷五，中华书局 1975 年，第 204 页。

③ 戴明扬《嵇康集校注》引《汉魏名文乘》，第 130 页。

无论从康、涛之交来看，还是对文本的分析，都可以证明这不是绝交书，但《与吕长悌绝交书》却是一篇真正的绝交书。嵇康初与吕巽、吕安兄弟相善，然吕巽无行，兄弟遂起矛盾，嵇康从中调解，吕巽答应息事宁人。不料时过不久，吕巽竟诬告吕安，致使系狱。嵇康义愤填膺，书中斥责吕巽"包藏祸心"，并表示"无心复与足下交"，断然与之绝交。此时作者本当义正辞严，怒斥吕巽的恶行，但却遵循"君子绝交不出丑言"的古训，强忍内心的激愤，冷静地陈述事情的前前后后，然而，这冷峻、低缓、深沉的语调背后，实在蕴含着比怒骂更强烈的抨击。

总的说来，嵇康的文章包括多种文体，骚、赋、书、论、箴、诫，多有可观，尤其《琴赋》以及《养生论》、《声无哀乐论》等堪称名篇。这些文章或华美，或质朴，或对偶齐整，或不事雕饰，既有相当哲学化的句子，又有生动形象的文学性描写，风格多样，体现出作者高超的驾驭语言的能力。嵇康不仅是魏晋玄学的代表人物，在文学史上也具有重要的地位。

生平二：最后的时光

嵇康的被害与当时的政治有关。尽管他一生仕履很短，职位不高，与政治的关系颇为疏远，而且他本人也不愿谋求功名，只愿读书弹琴，清静闲居，但是，最终没能逃脱权力强加给他的厄运。为了说明当时权力对士人的影响，有必要讨论两者之间复杂的关系。

一、士人与权力

曹魏政权经历三个阶段：一是建安后期，曹操专命朝政，其权力合法性存在疑问，士人的传统观念在现实的压力下不得不有所调整。二是从魏文帝登基到魏齐王嘉平元年(249)高平陵事件之前。此期文帝、明帝掌握朝政，社会相对稳定。正始年间，君主幼弱，曹爽、司马懿共同辅政，这种权力形式自汉以来颇有先例，因此政权的合法性并未受到根本性的质疑。这两个势力集团势均力敌，处于对峙阶段，士人分化，隶属于

不同的营垒，而一些置身事外、退居闲处的士人由此获得相对宽松的思想、学术环境。三是高平陵事件后，司马氏专权，政权合法性的危机再度出现，司马氏为了树立自己绝对的权威，加紧对士人的监管。而嵇康游离于权力中心的控制之外，引起当权者的猜忌，致使被害。

（一）建安后期，士人与权力之间的关系

汉魏禅代的过程十分复杂。它既是实际的政权交接，这一步骤在曹操的手中完成；同时也是意识形态体系继承与改造的过程，这个过程较为缓慢。汉末曹操是以"匡朝宁国"为旗号建立起自己的权力中心，作为汉廷功臣，他很难走到禅代这一步。这不是因为他实际的权力做不到，而是他无法一下子改变社会上层的传统观念来接受这一点。

两汉以来，权力的正统观念日渐确立。汉武帝即位，董仲舒在对策中说："《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。"[1]不仅强调"万物之统皆归于一"、君主对万民百姓的支配权，而且也强调这种权力的不可变更的合法性。终军对武帝曰："夫天命初定，万事草创，及臻六合同风，九州共贯，必待明圣润色，祖业传于无穷。"[2]宣帝时，王吉上疏曰："《春秋》所以大一统者，六合同风，九州共贯也。"[3]都强调帝王一姓本宗传位的正统性。当然，这种权力合法性的观念并非一成不

① 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第 2523 页。

② 《汉书》卷六四下《终军传》，第 2816 页。

③ 《汉书》卷七二《王吉传》，第 3063 页。

变，事实上在特定的历史情境下，政权可以在其合法性存在疑问的状况下持续一段时期。西汉末，主幼时艰，王莽仿效历史上一向被称道的周公摄政的故事取代汉室，虽然在合法性方面遭遇巨大的挑战，但新室代汉终成事实。王莽覆灭，天下纷争，直至东汉建立。班彪描述这一段权力角逐的历史时说："汉承秦制，改立郡县，主有专己之威，臣无百年之柄。至于成帝，假借外家，哀、平短祚，国嗣三绝，故王氏擅朝，因窃号位。危自上起，伤不及下，是以即真之后，天下莫不引领而叹。十馀年间，中外骚扰，远近俱发，假号云合，咸称刘氏，不谋同辞。"[①]新朝的短命，以及群雄逐鹿，咸称刘氏，都表明了权力合法性对于政权的影响。残酷的现实促使士人对皇权一统重新加以思考。班彪在《王命论》中认为，汉德承尧，有灵命之符，王者兴祚，终非人力能致。"神器有命，不可以智力求"。王朝更替的过程虽然不同，然而"应天顺人，其揆一焉"。[②] 班固《典引》中对贾谊、司马迁所谓"向使子婴有庸主之才，仅得中佐，秦之社稷，未宜绝也"之论颇不以为然，又论高祖、光武之兴为"膺当天之正统，受克让之归远"。[③] 东汉末傅幹又作《王命叙》，重申班彪之论，以为"帝王之起，必有天命瑞应自然之符"。[④] 可见，正统归运之论在东汉有很强大的影响。如果不能从根本上否定天命的概念，那么班彪等人的论证就很具有说服力了。尽管汉末动乱的局势对人们的传统思想形成很

① 《后汉书》卷四十上《班彪传》，第 1323 页。

② 《文选》卷五二班彪《王命论》。

③ 《文选》卷四八班固《典引》。

④ 严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》全后汉文卷八一傅幹《王命叙》，中华书局 1958 年。

大的冲击，但天命正统以及忠君等观念仍是汉代士大夫群体的主流取向。

面对这一传统信念，曹魏要实行禅代，必然阻力重重。曹操集团既不可能完全摧毁天命正统的思想，也不可能在一片观念的空白中重写人们对新政权的信仰，它只能接手前代的思想框架，有针对性地加以改造，通过修改、补充、转换等过程，逐步建立起合乎其现行统治需要的意识形态体系。

这一过程需要借助各种措施，对士人阶层施加影响才能完成。主要体现两个方面：一方面是对士人阶层施加影响，实现传统观念体系的改造。陈寅恪认为，东汉中晚之世，统治阶层分为内廷之阉宦和外廷士大夫两类群体。士大夫尊崇儒学，其思想体系成为社会的主流，曹操出身阉宦家庭，“其在汉末，欲取刘氏之皇位而代之，则必先摧破其劲敌士大夫阶级精神上之堡垒，即汉代传统之儒家思想，然后可以成功”。[①] 因有下求才三令，唯才是举，一改传统的用人标准等措施。荀彧等人坚持正统的观念，不主张禅代。曹氏不能容忍，对荀彧等不满之士颇有抑制、镇压。《三国志》卷十《荀彧传》(317)载：

> （建安）十七年，董昭等谓太祖宜进爵国公，九锡备物，以彰殊勋，密以谘（荀）彧。彧以为太祖本兴义兵以匡朝宁国，秉忠贞之诚，守退让之实；君子爱人以德，不宜如此。太祖由是心不能平。……太祖军至濡须，彧疾留寿春，以忧薨。

① 陈寅恪《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社 1980 年，第 43 页。

同书卷十二《崔琰传》(369)曰：

> (崔)琰尝荐钜鹿杨训，……太祖为魏王，训发表称赞功伐，褒述盛德。时人或笑训希世浮伪，谓琰为失所举。琰从训取表草视之，与训书曰："省表，事佳耳！时乎时乎，会当有变时。"琰本意讥论者好谴呵而不寻情理也。有白琰此书傲世怨谤者，太祖怒曰："谚言'生女耳'，'耳'非佳语。'会当有变时'意指不逊。"于是罚琰为徒隶，使人视之，辞色不挠。……遂赐琰死。

镇压的举措迫使广大士人做出观念上的调整，至少不反对禅代。这为曹丕登基铺平了道路。傅玄所谓"魏文慕通达，而天下贱守节"，[①]正反映出曹氏对人们传统价值观的引导与改造。

当然，曹魏并非只采取强硬措施。对于前朝德高望重的大臣，曹氏不妨维护正统的观念，保全他们的名节。《三国志》卷二《文帝纪》(78)注引《魏书》曰："己亥，公卿朝朔旦，并引故汉太尉杨彪，待以客礼，诏曰：'……公故汉宰臣，乃祖已来，世著名节，年过七十，行不逾矩，可谓老成人矣，所宜宠异以章旧德。其赐公延年杖及冯几；谒请之日，便使杖入，又可使著鹿皮冠。'彪辞让不听，竟著布单衣、皮弁以见。"又引《续汉书》曰："彪见汉祚将终，自以累世为三公，耻为魏臣，遂称足挛，不复行。积十馀年，帝即王位，欲以为太尉，令近臣宣

① 《晋书》卷四七《傅玄传》，第1318页。

旨。彪辞曰：'尝以汉朝为三公，值世衰乱，不能立尺寸之益，若复为魏臣，于国之选，亦不为荣也。'帝不夺其意。"这是比较特殊的例子。汉朝杨氏累世三公，杨彪位至太尉，此时坚意不仕，曹丕听从他的意愿以显示宽容。

然而，对于大多数士人而言，他们与汉廷的关系不及杨彪那样深，职位相对较低，他们不可能获得如此宽容的待遇。他们在新朝中的前程完全取决于他们的所作所为。许多大臣非常清楚这一形势，因此在曹丕践祚之前，就不再坚持传统的正统观念，而是积极地支持禅代，为未来的新王朝效力。《三国志》卷一《武帝纪》(52)注引《魏略》曰：

> (建安二十四年)孙权上书称臣，称说天命。王(曹操)以权书示外曰："是儿欲踞吾著炉火上邪！"侍中陈群、尚书桓阶奏曰："汉自安帝已来，政去公室，国统数绝，至于今者，惟有名号，尺土一民，皆非汉有，期运久已尽，历数久已终，非适今日也。是以桓、灵之间，诸明图纬者，皆言'汉行气尽，黄家当兴'。殿下应期，十分天下而有其九，以服事汉，群生注望，遐迩怨叹，是故孙权在远称臣，此天人之应，异气齐声。臣愚以为虞、夏不以谦辞，殷、周不吝诛放，畏天知命，无所与让也。"

陈群才能突出，在曹操晚年、曹丕的禅代过程中积极主动地劝进，这不仅在行动上给予曹氏以支持，而且提前表达了对未来政权的忠诚。内在情感上的支持对于曹氏这样通过非常手段建立起来的政府显得格外重要。一个政权既需要广大成员的

行动支持，同时也需要隐性的诸如情感、态度上的支持。普遍的情感认同构成了权力系统的内在凝聚力，缺少这种认同，任何政权都很难维持。[1] 陈群等支持者，由此在曹丕时代得到器重。总之，曹魏权力集团恩威并重，对士人阶层既施加压力，又加以引导，使广大的士人不再坚持强硬的正统立场，而是对新政权采取支持、至少默认的态度。

曹魏集团一方面需要改造人们的传统观念，另一方面，又需要借助正统的天命观为新王朝的兴起提供合理的辩护。上古有所谓禅让的传说，王莽又几乎以禅让的形式取代了汉朝统治，但新室并不是一个成功的例子。正如饶宗颐所说："王莽虽有即真之实，渐台之败，继起者仍为刘氏，遂致上下失据，沦于非类。"[2]总之，禅让并非是权力交替的常规形式。因此，曹魏代汉仍会受到一定的质疑。君臣于此不得不有所顾忌，尽可能体现对传统思想的尊重。禅代之际，群臣数上劝进表，曹丕屡屡谦让，至少表面上要将禅让纳入到正统观念体系能够接受的范围。同时，诸臣进表中，颇言曹魏受命符瑞及谶纬之言，利用传统思想体系中天人感应等观念为禅让寻找合理性。[3]

建安以来，汉朝的统治已经名存实亡，然而禅代之际，大臣还是很难一下子解除与汉廷之间名义上的关系，毫不犹豫地成为魏臣。这使得他们的态度颇有些暧昧。有些士人，特

---

① 关于人们对政权的显性及隐性的支持，参见[美]戴维·伊斯顿《政治生活的系统分析》，华夏出版社 1999 年，第 185、205 页。

② 饶宗颐《中国史学上之正统论》，上海远东出版社 1996 年，第 7 页。

③ 参见《三国志》卷二《文帝纪》注引《献帝传》所载禅代事，第 62 至 75 页。

别是积极劝进的大臣尤其注意通过某种姿态，表现出他们所具有的正统思想。《世说新语·方正》第3条曰：

> 魏文帝受禅，陈群有慽容。帝问曰："朕应天受命，卿何以不乐？"群曰："臣与华歆服膺先朝，今虽欣圣化，犹义形于色。"

此条注引华峤《谱叙》曰：

> 魏受禅，朝臣三公以下，并受爵位。华歆以形色忤时，徙为司空，不进爵。文帝久不怿，以问尚书令陈群曰："我应天受命，百辟莫不说喜，形于声色；而相国及公独有不怡者，何邪？"群起离席长跪曰："臣与相国曾事汉朝，心虽说喜，义干其色，亦惧陛下，实应见憎。"帝大说，叹息良久，遂重异之。

禅代之前，陈群积极主动地劝进。受禅之际，华歆、陈群面有"慽容"、"义形于色"，看起来与劝进的举动不相吻合，然而，这正表明陈群等人对传统观念体系有所考虑。他们需要用"义形于色"来保持自身合乎传统道德的良好形象。当然可以斥责这些改朝换代的君臣玩弄的虚伪手段，然而，这却正是其统治在传统信念的基础上获得合法性的必不可少的"仪式"。对于陈群等人，论者提出不少的质疑和谴责。《容斋随笔》卷十曰："夫曹氏篡汉，忠臣义士之所宜痛心疾首，纵力不能讨，忍复仕其朝为公卿乎？歆、群为一世之贤，所立不过如是。（杨）彪逊辞以免祸，亦不敢一言及曹氏之所以得。盖自党锢祸起，

天下贤士大夫如李膺、范滂之徒，屠戮殆尽，故所存者，如是而已！士风不竞，悲夫！”[①]李慈铭曰：“陈群自比孔父，义形于色。可谓不识羞耻，颜孔厚矣！疑群尔时尚未能为此语。与其子泰对司马昭‘但见其上’之言，皆出其子弟门生妄相附会。如华峤《谱叙》称其祖‘歆以形色忤时’，狗面人言，何足取信！”余嘉锡曰：“华歆为曹操勒兵入宫收伏后，坏户发壁牵后出，躬行弑逆。是亦魏之贾充，何至‘以形色忤时’！歆、群累表劝进，安得复有戚容？莼客以为出于其子孙所附会，当矣。容斋以二人为一世之贤，犹未免流俗之见也。”[②]论者以为歆、群累表劝进，不能称之为“一世之贤”，如此，则当不会有“义形于色”，“戚容”云云大体出于后人附会。我们理解，歆、群等人的表里不一，实由当时政治结构的急速变化所致。传统的观念体系无法长期维持建安时期的那种政权形式，现实权力的更替已经发生，然而这一变化本身却无法在传统的观念体系中很快找到合适的、令人信服的解释。现实的状况和观念的解释相互脱节、分离。客观地来看，禅代不可避免。换言之，尽管在观念领域中，汉廷的统治具有合法性，但东汉后期长期的政局混乱与社会动荡在什么意义上具有继续维持的合理性？当然，这并不意味着在理论上曹魏具有替代汉朝的充分理由。所以，只有那些能够客观地看待现实，超越当时传统价值观的人（当然也会从自身的政治利益出发），才会看到劝进并非毫无道理。因此在具体的政治操作领域中，陈群等人大加劝进，但在观念领域里，他们又不得不对做出某种让步和妥协的姿

① [宋]洪迈《容斋随笔》卷十，上海古籍出版社 1978 年，第 125 页。

② 李慈铭及余嘉锡语并见《世说新语笺疏》，第 281 页。

态，急切地表达出这样的含义：即使按照正统观念加以衡量，他们同样属于正直之士。事实上，传统观念体系并不会因为一夜之间的禅代而发生根本性的变化。华歆、陈群都受到过传统思想的熏陶，受禅之际，他们面有“慽容”、“义形于色”，看起来与劝进的举动不相吻合，然而他们正试图以此来保持自身合乎传统道德的良好形象。

当然，任何时代的思想观念都会随着社会或快或慢地发生变化，但政权的快速更替，无疑加快了思想观念的变化，权力的压力促使不相容的观念从体系中分离出去，而合乎权力需要的思想又以各种形式融入到已有的思想体系之中。

（二）曹魏立国至正始时期，士人与权力之间的关系

曹魏新政权建立之后，士人与权力之间的明朗关系并没有持续很长时间。正始年间曹爽与司马懿共同辅政，士人随之调整自己的位置，一时间，形成两大权力阵营。此时，另有一部分士人远离政坛，两派的对峙，反倒为他们游离于政坛之外提供了有利的条件。

起初，曹氏与司马氏之间的界限并不明显，士人相互间也并非泾渭分明。《三国志》卷九《曹爽传》(293)注引《魏氏春秋》曰：

> 初，夏侯玄、何晏等名盛于时，司马景王(师)亦预焉。晏尝曰：“唯深也，故能通天下之志，夏侯泰初是也；唯几也，故能成天下之务，司马子元(师)是也；唯神也，不疾而速，不行而至，吾闻其语，未见其

人。"盖欲以神况诸己也。

名士清谈，司马师俨然是何晏等人圈内的人物。明帝寝疾不豫之时，议立辅政，在此紧要的关头，刘放、孙资冒险进言，推荐司马懿辅政，可见，刘、孙与司马懿本有密切的关系。然而此前，夏侯玄、诸葛诞、邓飏共相题表，以刘放、孙资等人子弟为"三豫"，[①]彼此并未达到水火不容的地步。

随着曹爽与司马懿之间的矛盾激化，士人群体分化日趋严重。何晏、邓飏、李胜等人皆归入曹爽的麾下，蒋济、傅嘏、钟会等人则站在司马氏一边。《三国志》卷九《曹爽传》(283)曰："南阳何晏、邓飏、李胜，沛国丁谧、东平毕轨咸有声名，进趣于时，……及爽秉政，乃复进叙，任为腹心。"士人的介入在一定程度上加速了两大阵营之间的对立。《曹爽传》(284)又曰："初，爽以宣王年德并高，恒父事之，不敢专行。及晏等进用，咸共推戴，说爽以权重不宜委之于人。乃以晏、飏、谧为尚书，晏典选举，轨司隶校尉，胜河南尹，诸事希复由宣王。宣王遂称疾避爽。"此传(285)裴注亦曰："初，宣王以爽魏之肺腑，每推先之，爽以宣王名重，亦引身卑下，当时称焉。丁谧、毕轨等既进用，数言于爽曰：'宣王有大志而甚得民心，不可以推诚委之。'由是爽恒猜防焉。礼貌虽存，而诸所兴造，皆不复由宣王。宣王力不能争，且惧其祸，故避之。"

仅就现存史料而言，何晏、邓飏、李胜、丁谧等人的一些举措确实不甚明智。《曹爽传》(282)云，爽、懿辅政不

① 参见《三国志》卷二八《诸葛诞传》注引《世语》，第769页。

久，“丁谧画策，使爽白天子，发诏转宣王为太傅，外以名号尊之，内欲令尚书奏事，先来由己，得制其轻重也”。《晋书》卷一《宣帝纪》(13)曰：“及齐王即帝位，(司马懿)迁侍中、持节、都督中外诸军、录尚书事，与爽各统兵三千人，共执朝政，……乃以帝为太傅。”《三国志》卷四《三少帝纪》(118)载景初三年二月诏曰：“以太尉为太傅，持节统兵都督诸军事如故。”丁谧的策划，意欲外尊懿为太傅，实质是让曹爽能够独揽朝政。太傅并无实权，因此有不少论者认为，司马懿此时受到曹爽排挤，虽有名号之尊，而无权力之实。其实，据诏书可知，司马懿此时仍然“持节统兵都督诸军事如故”。司马懿多年统兵，战功显赫，在军中极有威望，仅仅就“与爽各统兵三千人”而言，其在军中的影响力也绝非曹爽可以抗衡。丁谧之谋，非但没有在根本上削弱司马氏的实力，反而徒增其不满。

曹爽统帅的骆谷之役，终因他及其谋臣们在军事上缺乏经验、又无周密布署而无功而返，不仅劳民伤财，更引起国人对他们的怨恨。《曹爽传》(283)曰：“(邓)飏等欲令爽立威名于天下，劝使伐蜀，爽从其言，宣王止之不能禁。正始五年，爽乃西至长安，大发卒六七万人，从骆谷入。是时，关中及氐、羌转输不能供，牛马骡驴多死，民夷号泣道路。入谷行数百里，贼因山为固，兵不得进。爽参军杨伟为爽陈形势，宜急还，不然将败。飏与伟争于爽前，伟曰：‘飏、胜将败国家事，可斩也。’爽不悦，乃引军还。”至于何晏等人的骄奢不仅给自己带来麻烦，也授其敌对者以把柄。

蒋济、傅嘏、钟会等人很快成为了司马氏的羽翼。蒋济本与司马懿相善。《三国志》卷九《夏侯玄传》注引《魏略》(299)

曰："蒋济为护军时，有谣言'欲求牙门，当得千匹；百人督，五百匹'。宣王与济善，间以问济，济无以解之，因戏曰：'洛中市买，一钱不足则不行。'遂相对欢笑。"高平陵事发，蒋济完全站在司马氏一边。《曹爽传》(287)注引干宝《晋书》曰："桓范出赴爽，宣王谓蒋济曰：'智囊往矣。'济曰：'范则智矣，驽马恋栈豆，爽必不能用也。'"后果如所言。蒋济又写信与曹爽传达司马懿的旨意，请爽相信，"唯免官而已，以洛水为誓"。[①]钟会少年时即受到蒋济的青睐，后来也进入司马氏的圈子。[②]

傅嘏起初与曹爽兄弟有联系。《三国志》卷二一《傅嘏传》(624)曰："曹爽秉政，何晏为吏部尚书。嘏谓爽弟羲曰：'何平叔外静而内铦巧，好利，不念务本。吾恐必先惑子兄弟，仁人将远，而朝政废矣。'晏等遂与嘏不平，因微事以免嘏官。……太傅司马宣王请为从事中郎。曹爽诛，为河南尹，迁尚书。"嘏终因与何晏等人不合，被司马懿招至麾下。后与钟会合谋，使司马昭顺利辅政，[③]成为司马氏集团的重要人物。

夏侯玄为曹爽之姑子，并非司马氏阵营中人，然而，太傅司马懿却"问以时事"，书数往复。曹爽被诛，夏侯玄内心颇为不安，但暂未受到牵连，玄也承认"此人(司马懿)犹能以通家年少遇我"。[④]李丰是卫尉李义之子，"年十七八，在邺下名为清白，识别人物，海内翕然，莫不注意"，后亦为大将军司马师所"亲待"。[⑤]可见，司马氏十分注意亲近名士，以扩大自己的

① 《三国志》卷九《曹爽传》注引《世语》，第287页。
② 参见《三国志》卷二八《钟会传》，第784页。
③ 参见《三国志》卷二八《钟会传》，第785页。
④ 见《三国志》卷九《夏侯玄传》注引《魏氏春秋》，第302页。
⑤ 参见《三国志》卷九《夏侯玄传》及注引《魏略》，第299、301页。

影响，争取多方面的支持。

当然，并非所有职位较高的官员都有明确的派系，有些人游移于两派之间，如李丰。《魏略》曰："正始中，(李丰)迁侍中、尚书仆射。丰在台省，常多托疾，时台制，疾满百日当解禄，丰疾未满数十日，辄暂起，已复卧，如是数岁。……及司马宣王久病，……曹爽专政，丰依违二公间，无有适莫，故于时有谤书曰：'曹爽之势热如汤，太傅父子冷如浆，李丰兄弟如游光。'"①正始年间，爽、懿矛盾颇为激烈，李丰托疾不朝，对于对立的双方，不偏不倚，若即若离，有如"游光"。但士人并非总能巧妙地周旋于两者之间，紧急的情势迫使他们做出非此即彼的选择，不得不卷入生死考验的旋涡之中。高平陵事件中的桓范即是一例。嘉平元年(249)魏齐王芳谒明帝高平陵，曹爽、曹羲兄弟皆随从。司马懿以皇太后令，闭洛阳诸城门，勒兵据武库，屯兵洛水浮桥，召司徒高柔等各据爽、羲营，并奏曹爽罪恶。遣使说服曹爽，早自归罪。曹爽得知事发，不知所措，留车驾宿伊水南，发屯兵数千人，加强防卫。桓范此时本在洛阳城中。《三国志》卷九《曹爽传》(290)注引《魏略》：

① 见《三国志》卷九《夏侯玄传》注引，第301页。《魏略》又以为"李丰兄弟如游光"，意指"丰虽外示清净，而内图事有似于游光也。及宣王奏诛爽，住车阙下，与丰相闻，丰怖，遽气索，足委地不能起"。李丰等人图谋剪除司马师，在正元元年(254)，距正始时期李丰"游光"于曹爽与司马懿之间，已有十年左右时间，丰等提前近十年即预谋图事，于情理似难理解。侯外庐等曰："游光即火神。"当据《广雅》之说。见《中国思想通史》第三卷，人民出版社1957年，第135页。此处"游光"似与火神无涉，实指李丰等如浮光而不定，在爽、懿之间，不偏一方，遇事不置可否。所谓"依违二公间，无有适莫"。"无有适莫"，《册府元龟》卷九三九引作"皆无有是非"。

曹爽辅政，以（桓）范乡里老宿，于九卿中特敬之，然不甚亲也。及宣王起兵，闭城门，以范为晓事，乃指召之，欲使领中领军。

桓范虽为曹爽的“乡里老宿”，然而关系并不亲密。这一点，司马懿已有觉察，起兵闭城之时，以中领军召之，意在争取更多的支持力量。情势紧迫，事态又不甚明了，何去何从，范桓很难权衡：

范欲应召，而其子谏之，以为车驾在外，不如南出。范疑有顷，儿又促之。范欲去而司农丞吏皆止范。范不从，乃突出至平昌城门，城门已闭。门候司蕃，故范举吏也，……范出城，顾谓蕃曰：“太傅图逆，卿从我去！”蕃徒行不能及，遂避侧。

车驾在外，南出投爽，似为上策，然而，正如蒋济之所见，曹爽未必能用桓范之计，果然：

范南见爽，劝爽兄弟以天子诣许昌，徵四方以自辅。爽疑，（曹）羲又无言。范自谓羲曰：“事昭然，卿用读书何为邪！于今日卿等门户倒矣！”俱不言。范又谓羲曰：“卿别营近在阙南，洛阳典农治在城外，呼召如意。今诣许昌，不过中宿，许昌别库，足相被假；所忧当在谷食，而大司农印章在我身。”羲兄弟默然不从，中夜至五鼓，爽乃投刀于地，谓诸从驾群臣曰：“我度太傅意，亦不过欲令我兄弟向己也。我

独有以不合于远近耳!"遂进谓帝曰:"陛下作诏免臣官,报皇太后令。"范知爽首免而己必坐唱义也。范乃曰:"老子今兹坐卿兄弟族矣!"爽等既免,帝还宫,遂令范随从。到洛水浮桥北,望见宣王,下车叩头而无言。宣王呼范姓曰:"桓大夫何为尔邪?"车驾入宫,有诏范还复位。范诣阙拜章谢,待报。会司蕃诣鸿胪自首,具说范前临出所道。宣王乃忿然曰:"诬人以反,于法何应?"主者曰:"科律,反受其罪。"乃收范于阙下。

最终,曹爽、曹羲、何晏、邓飏、丁谧、毕轨、李胜、桓范等皆被诛,夷三族。[①] 何、邓等人皆为曹爽的亲信,惟独桓范,与爽关系并不密切,只因最后时刻冒险助爽一臂,而沦为这场权力之争的牺牲品。

面对当时权力的争夺,嵇康、阮籍等不少士人充分意识到政坛的险恶,远离世事,游处山林。《世说新语·政事》第5条注引虞预《晋书》曰:"山涛……为河内从事,与石鉴共传宿,涛夜起蹋鉴曰:'今何等时而眠也! 知太傅卧何意?'鉴曰:'宰相三日不朝,与尺一令归第,君何虑焉?'涛曰:'咄! 石生,无事马蹄间也。'投传而去,果有曹爽事,遂隐身不交世务。"山涛颇有用世之心,然而在正始年间,还是采取了"隐身不交世务"的做法,以躲避政治上的风险。嵇、阮也都十分关注现实,关心政治。但当时的政坛充斥排挤、倾轧、争斗,这在很大程度上阻碍了他们的政治热情。他们虽然担任一定的职务,但大多历时不

① 《三国志》卷九《曹爽传》,第288页。

久，或投闲置散。正始中，阮籍"为尚书郎，少时，又以病免。及曹爽辅政，召为参军，籍因以疾辞，屏居田里。岁馀而爽诛，时人服其远识"。[①] 嵇康虽为中散大夫，但并无多少实际事务，每每与向秀、吕安锻铁灌园，对仕途并不热心。阮咸、刘伶、王戎此时也都处于政坛的边缘状态。曹、司马两派明争暗斗，都在忙于应付对手，无暇顾及局外人。这些士人不与世事，退处山林，不会触犯两大势力集团的利益，在当时也就没有什么危险了。然而，司马氏专权之后，这种情形发生了变化。

（三）司马氏专权时期，士人与权力之间的关系

高平陵事件之后，政坛形势发生根本性的变化，士人与政治之间的关系形成新的特点。总体而言，曹爽等人被诛后，曹魏君权遭到根本性的削弱，皇族中已无人能与司马氏相衡，司马氏占据绝对的优势。司马懿在诛爽后第三年去世，其后，司马师执政四年，司马昭主持十年，控制曹魏朝政前后共计十六七年。两方势力对比极为悬殊，这在当时是显而易见的事情。

在司马氏执政期间，士人大体分为两类：一类至少默认、或不反对司马氏掌握朝政的现实，从而进入、或继续留在政权机构之中，其中少数人主动参与到魏晋禅代的进程中，而成为司马氏权力集团中的核心成员。另一类主动以武力反抗司马氏的执政。

此前主动靠拢司马氏如傅嘏、钟会等人，在镇压毌丘俭、文钦军队的反抗中，奋其智能，主动出谋划策。《三国志》卷二一《傅嘏传》(627)曰："正元二年春，毌丘俭、文钦作乱。或以

① 《晋书》卷四九《阮籍传》，第1360页。

司马景王不宜自行，可遣太尉(司马)孚往，惟嘏及王肃劝之。景王遂行。以嘏守尚书仆射，俱东。俭、钦破败，嘏有谋焉。"《傅嘏传》(628)又注引《汉晋春秋》曰："嘏固劝景王行，景王未从。嘏重言曰：'淮楚兵劲，而俭等负力远斗，其锋未易当也。若诸将战有利钝，大势一失，则公事败矣。'是时景王新割目瘤，创甚，闻嘏言，蹶然而起曰：'我请舆疾而东。'"同书卷二八《钟会传》(785)曰："毌丘俭作乱，大将军司马景王东征，会从，典知密事，卫将军司马文王为大军后继。"至于司马昭顺利地从司马师手中接过辅政的大权，傅嘏与钟会两人更是其中积极参与的人物。①《傅嘏传》(627)曰："及景王薨，嘏与司马文王径还洛阳，文王遂以辅政。……嘏以功进封阳乡侯，增邑六百户，并前千二百户。"《钟会传》(785)曰："景王薨于许昌，文王总统六军，会谋谟帷幄。时中诏敕尚书傅嘏，以东南新定，权留卫将军屯许昌为内外之援，令嘏率诸军还。会与嘏谋，使嘏表上，辄与卫将军俱发，还到雒水南屯住。于是朝廷拜文王为大将军、辅政，会迁黄门侍郎，封东武亭侯，邑三百户。"嘏、会由此深得司马氏的赏识，成为该集团的核心人物。

此时，一些士人对司马氏执政抱以肯定的姿态。如王基，大将军曹爽曾请为从事中郎，后出为安丰太守。"曹爽专柄，风化陵迟。基著《时要论》以切世事。……爽伏诛，基尝为爽官属，随例罢。"王基虽为曹爽属官，但并非圈内的亲密人士，

---

① 《三国志》卷二一《傅嘏传》(628)注引《世语》曰："景王疾甚，以朝政授傅嘏，嘏不敢受。及薨，嘏秘不发丧，以景王命召文王于许昌，领公军焉。"孙盛评曰："晋宣、景、文王之相魏也，权重相承，王业基矣。岂蕞尔傅嘏所宜间厕？《世语》所云，斯不然矣。"

故高平陵事件后，照例免官而已。然"司马景王新统政，基书戒之，曰：'天下至广，万机至猥，诚不可不矜矜业业，坐而待旦也。……'景王纳其言"。[1]

很显然，势力日益强大的司马氏最终将取代曹氏统治天下，但此时却同样遭遇到当年曹操面临的正统观念上的阻碍。不过两者稍有区别：魏承汉末之弊，受命禅代，尚能在一定程度上赢得人们的认同；而曹魏时期社会生活相对稳定，司马氏觊觎君权，在时人看来实属大逆不道。

正因此，曹魏一代颇有王凌、毌丘俭等奋不顾身、坚决铲除司马氏的士人。嘉平三年(251)四月，太尉王凌谋废帝，立楚王彪，司马懿东征凌。王凌饮鸩而死，馀党皆夷三族，杀彪。嘉平六年(254)二月，中书令李丰与皇后父光禄大夫张缉等谋废易大臣，以太常夏侯玄为大将军。事觉，诸所连及者皆伏诛。正元二年(255)正月，镇东将军毌丘俭、扬州刺史文钦起兵寿春，讨司马师，大将军司马师征之，俭、钦兵败，俭死，钦奔吴，夷三族。甘露二年(257)四月以征东大将军诸葛诞为司空，五月，不就徵，发兵反。次年二月司马昭攻陷寿春城，斩诸葛诞。[2]在司马氏执政的十几年中，接连不断地发生反叛。尽管每次事件都很复杂，反叛的动机与成因不尽相同，但矛头直接对准司马氏却是相当一致。

直到东晋，大臣甚至仍以晋得天下为不义。《世说新语·尤悔》第7条载王导"叙宣王创业之始，诛夷名族，宠树同己，及文王之末，高贵乡公事。明帝闻之，复面箸床曰：'若如公

① 《三国志》卷二七《王基传》，第750页。

② 参见《三国志》卷四《三少帝纪》，第124、128、132、139页。

言，祚安得长！'"可见，司马氏所遇到的权力合法性危机远大于曹操，无论在观念上，还是在现实领域中，他都无法说明自身的专权是一种合法、合理的形式。为了应付这种危机所造成的压力，司马氏采取了过分的强制手段。上述针对司马氏的各种反抗，既表明人们对司马氏垄断中央权力的不满，也反映出其专政的强制性。司马懿去世后，许允谓夏侯玄曰："无复忧矣。"玄叹曰："士宗，卿何不见事乎？此人（司马懿）犹能以通家年少遇我，子元（司马师）、子上（司马昭）不吾容也。"[1]事实上确实如此，师、昭秉政，更加猜忌，怀疑那些可能怀有不满的人。他们加强了对各个部门、领域的渗透、监视和控制。史载"司马文王既秉朝政，长史贾充以为宜遣参佐慰劳四征，于是遣充至寿春"。[2] 名义上是慰劳，实则为了试探、监视各地方长官。此时诸葛诞以镇东大将军、仪同三司都督扬州，治在寿春（今安徽寿县）。《三国志》卷二八《诸葛诞传》（771）注引《魏末传》曰：

> 贾充与诞相见，谈说时事，因谓诞曰："洛中诸贤，皆愿禅代，君所知也。君以为云何？"诞厉色曰："卿非贾豫州子？世受魏恩，如何负国，欲以魏室输人乎？非吾所忍闻。若洛中有难，吾当死之。"充默然。

对于态度不明朗的高级官员，司马氏实际上是逼着他们表态，

---

① 见《三国志》卷九《夏侯玄传》注引《魏氏春秋》，第 302 页。

② 《三国志》卷二八《诸葛诞传》注引《世语》，第 770 页。

而诸葛诞坚决反对禅代的态度自然会遭到镇压。贾充还启司马昭："诞再在扬州，有威名，民望所归。今徵，必不来，祸小事浅；不徵，事迟祸大。"①甘露二年（257）朝廷徵诸葛诞为司空，诞接诏书，知道自己的立场将不容于司马氏，遂举兵反叛。

除了顺从与反抗两类，原本还有游离于政坛之外的第三类士人，此时有所变化。

从士人的角度来看，此时介入政坛已经没有了前一阶段的风险。于是原先退处山林、保持缄默的士人，如竹林七贤等人，这时大多重返政坛。曹爽辅政期间，阮籍屏居田里，爽诛，阮籍即为司马懿的从事中郎，复辟为司马师的大司马从事中郎，与司马昭关系密切。《世说新语·任诞》第 5 条注引《文士传》曰：

> 籍放诞有傲世情，不乐仕宦。晋文帝亲爱籍，恒与谈戏，任其所欲，不迫以职事。籍常从容曰："平生曾游东平，乐其土风，愿得为东平太守。"文帝说，从其意。籍便骑驴径到郡，皆坏府舍诸壁障，使内外相望，然后教令清宁。十馀日，便复骑驴去。后闻步兵厨中有酒三百石，忻然求为校尉。于是入府舍，与刘伶酣饮。

阮籍"不乐仕宦"，本非贪慕功名之人。步入仕途之后，酣饮沉醉，隐忍周旋，装扮成职事无能、目光短浅、毫无进取之心的庸碌之辈。这或是自污以保全的手段。至少政治上无害，才有

① 《三国志》卷二八《诸葛诞传》注引《世语》，第 770、771 页。

可能成为司马氏亲爱之，“恒与谈戏，任其所欲，不迫以职事”的“宠臣”。《文士传》此言阮籍“入府舍，与刘伶酣饮”，则刘伶亦当有职在身。在司马昭秉政时期，王戎也在钟会的推荐下步入仕途。[①]

此时形势变得相对明朗，不与世事的山涛也再次踏上仕途。《晋书》卷四三《山涛传》(1223)曰：“(山涛)与宣穆后有中表亲，是以见景帝。帝曰：‘吕望欲仕邪?’命司隶举秀才，除郎中。转骠骑将军王昶从事中郎。久之，拜赵国(曹幹)相，迁尚书吏部郎。”山涛此时入仕，招致后代的许多非议。余嘉锡曰：

> 巨源之典选举，有当官之誉；而其在霸府，实入幕之宾。虽号名臣，却为叛党。平生善与时俯仰，以取富贵。迹其终始，功名之士耳。[②]

又曰：

> 涛一见司马师，便以吕望比之，尤见赏于昭，委以腹心之任，摇尾于奸雄之前，为之功狗。是固能以柔媚处世者，宜其自以为度量胜嵇、阮，必当作三公也。呜呼！观于竹林诸人之事，则人之生当乱世而欲身名俱泰，岂不难哉！然士苟能不以富贵为心，则

① 《世说新语·德行》第17条注引《晋诸公赞》曰：“戎字濬冲，琅邪人，太保祥宗族也。文皇帝辅政，钟会荐之曰：‘裴楷清通，王戎简要。’即俱辟为掾。”

② 见余嘉锡《世说新语笺疏·品藻》第71条笺疏，第536页。

> 固有辟人辟世，处进退存亡而不失其正者。虽不为山涛，岂无自全之道也欤？[①]

山涛尽管与司马氏有中表亲，但初见面时，司马师以吕望比之，语中未必不含有讥讽，而事实上，山涛并没有立刻受到司马师的重用。若将山涛再入仕的时间大约定在司马师初为大将军之时，则是嘉平四年（252），而到涛出任尚书吏部郎已是景元二年（261）前后，[②]其间经过了十年，虽非曲折，但也并不像有些论者所说的那样"青云直上"。其时，司马氏虽有篡夺之迹，然而尚无取代之实，曹魏一代至少名义上仍没有变化，像嵇康那样坚意不仕，固为高行，但也不必因此而苛责其他入仕的士人。魏晋之际，禅代已成定势，一二士人难挽狂澜于既倒，与其力斥士人功名之心，不如深究曹氏文帝以下何以贪图安逸无所用心竟致拱手出让国家权柄的原因。如果最终以国家的安定、民众的生存为出发点，那么至少在理论上说，曹氏、司马氏的统治并没有本质的区别。也就是说，我们无法预先认定，曹氏统治的延续是好事，而司马氏的取代则完全不合理。魏明帝时期开始，曹氏的统治已逐渐失去内在的竞争力。天下权柄有如重物，力有不支，则仆倒而失，为其他大力者所持举。不笑曹氏短视羸弱，而非司马氏权重相承、基业大定、取天下于妇孺之手，亦非平心之论。余嘉锡又曰：

---

① 余嘉锡《世说新语笺疏·贤媛》第11条笺疏，第680页，下引同。

② 见《三国志》卷二一《王粲传》（607）裴松之曰："案《涛行状》：涛始以景元二年（261）除吏部郎耳。"侯外庐等以为山涛为选郎，举康自代，康作《与山巨源绝交书》辞却，当在景元元年（260）。现有的推证与《涛行状》不符，待考。论者多以为康书写于景元二年，然涛此年始为吏部郎，旋拟举康自代，与情理亦不合。

《晋书》涛本传云："与钟会、裴秀并申款昵。以二人居势争权，涛平心处中，各得其所，而俱无恨焉。……钟会作乱于蜀，而文帝将西征，时魏氏诸王公并在邺。帝谓涛曰：'西偏吾自了之，后事深以委卿。'以本官行军司马，给亲兵五百人镇邺。"夫钟会之为人，嵇康所不齿，而涛与之款昵，又处会与裴秀交哄之际，能并得其欢心，岂非以会为司马氏之子房，而秀亦参谋略，皆昭之宠臣，故曲意交结，相与比周，以希诡遇之获欤？至为昭居留守之任，以监视魏之王公，俨然以钟繇、华歆自命。身为人作伍伯，视宗室如囚徒，非权奸之私昵，谁肯任此？与时俯仰是矣。然实身入局中，未尝心存事外也。《通鉴》八十(2558，余著排印本引作八十四)："帝决意伐吴，……贾充、荀勖、冯统固争之。帝大怒，充免冠谢罪。仆射山涛退而告人曰：'自非圣人，外宁必有内忧。今释吴为外惧，岂非算乎？'"胡注曰："山涛身为大臣，不昌言于朝而退以告人，盖求合于贾充者也。"胡氏此言，深得涛之用心。盖涛善揣摩时势，故司马氏权重，则攘臂以与其逆谋；贾充宠盛，则缄口以避其朋党。进不廷争，以免帝怒；退有后言，以结充欢。首鼠两端，所如辄合。此真所谓心存事外，与时俯仰也。传言"涛再居选职，每一官缺，辄拟数人，视帝意所欲为先"。其迎合之术，可谓工矣。操是术以往，其取三公，直如俯拾地芥，岂但以度量胜嵇、阮而已乎？

此论不免过激。“与钟会、裴秀并申款昵”，又不愿与人执意相争，或性格如此，无可厚非。山涛任职数十年并无显著劣迹。史称涛能“知材”。入晋，曾为冀州刺史，“冀州俗薄，无相推毂。涛甄拔隐屈，搜访贤才，旌命三十馀人，皆显名当时”。[①]《世说新语·政事》第7条曰：“山司徒前后选，殆周遍百官，举无失才。凡所题目，皆如其言。唯用陆亮，是诏所用，与公意异，争之不从。亮亦寻为贿败。”涛举阮咸，帝不能用，[②]诏用陆亮，涛能争之，则并非一味迎合。史称其“性好《庄》、《老》，每隐身自晦”，入为侍中，迁尚书，即以母老辞职。诏不许，涛心求退，表疏数十上，久乃见听。后除太常卿，以疾不就。咸宁初，除尚书仆射，又固辞以老疾，章表数十上，久不摄职，为臣所奏，不得已，乃起视事。其后迁左仆射、拜司徒，皆上表固让。山涛子淳、允，“并少尪病，形甚短小，而聪敏过人。武帝闻而欲见之，涛不敢辞。以问于允，允自以尪陋，不肯行。涛以为胜己。乃表曰：‘臣二子尪病，宜绝人事，不敢受诏。’”可见，山涛并非贪竞的功名之士。史称山涛“及居荣贵，贞慎俭约，虽爵同千乘，而无嫔媵。禄赐俸秩，散之亲故”。又曰：“初，陈郡袁毅尝为鬲令，贪浊而赂遗公卿，以求虚誉，亦遗涛丝百斤，涛不欲异于时，受而藏于阁上。后毅事露，槛车送廷

① 《晋书》卷四三《山涛传》，第1224页。

② 《世说新语·赏誉》第12条：“山公举阮咸为吏部郎，目曰：‘清真寡欲，万物不能移也。’”注引《名士传》曰：“咸……为散骑侍郎。山涛举为吏部，武帝不用。”又引《晋阳秋》曰：“咸行己（此依影宋本、思贤讲舍刻本，通行本多作已，或字缺）多违礼度，涛举以为吏部郎，世祖不许。”又引《竹林七贤论》曰：“山涛之举阮咸，固知上不能用，盖惜旷世之俊，莫识其真（影宋本作意）故耳。夫以咸之所犯，方外之意，称其清真寡欲，则迹外之意自见耳。”

尉，凡所受赂，皆见推检。涛乃取丝付吏，积年尘埃，印封如初。”[①]如此，则山涛也并非如有些论者所说的是“一个政治利欲熏心者”。

应该说，山涛与钟会、傅嘏等人相似而不同。司马氏执政时期，各级官员都不同程度地要接受其指令。有些事情是国家行政运作过程中应当完成的任务，而有些则直接为司马氏独揽大权、图谋更立、镇压异己等目的服务。《三国志》卷二八《钟会传》(791)注引《世语》曰：“夏侯霸奔蜀，蜀朝问‘司马公如何德’？霸曰：‘自当作家门。’”又引《汉晋春秋》曰：“初，夏侯霸降蜀。姜维问之曰：‘司马懿既得彼政，当复有征伐之志不？’霸曰：‘彼方营立家门，未遑外事。’”所谓“营立家门”，则涉及司马氏个人的目的，与国家行政事务不应当相混。尽管这两者很难明确区别，但却需要在一定程度上做出区分。因此，如果山涛作为一个官员完成其本职事务，那么，视其为“摇尾于奸雄之前，为之功狗”就大可不必了。

从当权者的角度来看，他们对士人的态度有很大的变化。司马氏专断独行，总揽朝政，对现行的君权构成了巨大的威胁，表面上的辅政预示着即将到来的彻底颠覆。这种非正常的、僭越的权力形式在传统的观念中存在着认同危机，已经引起人们的普遍不满。正因此，它比其他形式的政权更强烈地要求普遍的支持，更怀疑任何可能反对自己的个人与群体。

---

① 并见《晋书》卷四三《山涛传》，第1228页；本传又曰：“帝以涛清俭无以供养，特给日契，加赐床帐茵褥。礼秩崇重，时莫为比。”见第1225页。《世说新语·言语》第78条：“晋武帝每饷山涛恒少，谢太傅(安)以问子弟，车骑(谢玄)答曰：‘当由欲者不多，而使与者忘少。’”

以往中立的观望立场此时受到很大的怀疑，过去无害的逍遥隐逸如今成了危险的举动，不介入政治的士人在这种特殊背景之下无疑成了问题人物。总之，政治冷漠不论是出于性情淡泊，还是出于对政局形势的不满，此时都成为第三类士人首先要解决的问题。而事实上，在魏晋禅代之际，充满猜忌的司马氏更倾向于将所有这些观望与漠然都视为不满与对抗。迫于这种无形的压力，正始时期部分隐退的士人如阮籍、山涛等都回到朝廷。第三类士人完全分化：对于现执政，要么表示拥护，要么表示反对。原先中立的、远离政治的区域如今已不复存在。

但是，嵇康始终不愿出仕。他在《与山巨源绝交书》中一再表明自己无心仕宦。他青年时代受到老庄思想的影响，中年以后"学养生之术，方外荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为为贵"。他说，人各有志，性情不同，或出仕、或栖隐，本无区别，只在"循性而动，各附所安"。他自幼不受拘束，如今更加任性不羁，习性疏懒，情意傲散，根本不适合做官。他只愿"守陋巷，教养子孙，时与亲旧叙阔，陈说平生"，过平常人的平常生活。然而，在当时的政局下，这一平常的愿望却显得异常的天真。在政治冷淡多少即意味着反抗的情势下，这一平凡的理想却无意地触及当下的政治禁忌。《三国志》卷二一《王粲传》(606)注引《魏氏春秋》曰："及山涛为选曹郎，举康自代，康答书拒绝，因自说不堪流俗，而非薄汤、武。大将军闻而怒焉。"何焯说："(此书)意谓不肯仕耳，然全是愤激，并非恬淡，宜为司马昭所忌也。"[1]在司马氏及其核心成员都急切地期待

① 见戴明扬《嵇康集校注》注引，第130页。

朝野上下"皆愿禅代"的时刻，嵇康却要固执地置身于潮流之外。毌丘俭、诸葛诞等人明目张胆的反叛可以名正言顺地镇压，而嵇康所谓"浊酒一杯，弹琴一曲"的生活，却仿佛是用正当的、无可挑剔的理由逃避参加圣朝的受命仪式。此时此刻，还有什么比这深居简出、弹琴赋诗的理想更富有政治色彩？还有什么比这安分守己的愿望更带有危险性？司马氏终于用了一个借口将嵇康杀害。

嵇康置身世外，绝意仕途，在当时的情境下确实会给自己带来很多的麻烦。应该说，山涛看到了这一点，所以，很想利用自己离任的机会举荐嵇康，以便让他顺利地摆脱目前不利的处境。然而，嵇康却在给山涛的信中责备他没有真正地了解自己。现实地说，嵇康过于强调个人"性有所不堪，真不可强"、"志气所托，亦不可夺"的一面，而没能充分考虑当时特殊的政治环境。他甚至没有细想山涛举荐自己的真正用意，他责备这位朋友只在想"为官得人，以益时用"，而不理解自己的情志。嵇康坚定地怀抱自己的理想，然而，这种纯粹的、超然的理想必将在当时恶劣的境遇中遭到无情的毁灭，因为它不属于那个世界。理想不过是无形的精神，而现实则是触摸得到、迫使人就范的坚硬的框架。从这一关系来说，理想趋于破灭，几乎成为定局；嵇康遭遇灾难，全然不可避免。然而，虚幻的精神最终将以自己在现实中的痛苦、直至毁灭而重新获得现实性。嵇康以他对理想的坚定执著，终于将人生境界推向新的高度，树立起更为崇高的人格形象。当后人热情颂扬他的卓越人格时，这种新的人格理想完成了自身的现实性，在新的社会现实中，再次获得感召力。

二、吕安事件

只要坚持不向现实的政权表示顺从，那么，嵇康遭遇厄运就几乎无法避免。

根据史籍记载，嵇康被诛有两个方面的因素，一是因为受到吕安案子的牵连；二是钟会的恶意谗毁。

先看吕安的案子。吕巽、吕安为异母兄弟，巽淫安妻徐氏，于是兄弟失和。《文选》卷十六《思旧赋》注引干宝《晋纪》曰：[①]"安，巽庶弟。俊才，妻美，巽使妇人醉而幸之，丑恶发露，巽病之，告安谤己。巽于钟会有宠，太祖遂徙安边郡。遗书与康，'昔李叟入秦，及关而叹'云云。[②] 太祖（司马昭）恶之，追收下狱。康理之，俱死。"《三国志》卷二一《王粲传》（606）注引孙盛《魏氏春秋》曰："初，康与东平吕昭子巽及巽弟安亲善。会巽淫安妻徐氏，而诬安不孝，囚之。安引康为证，康义不负心，保明其事。安亦至烈，有济世志力（《文选》李善注引无力字）。钟会劝大将军因此除之，遂杀安及康。"孙盛另一著作《晋阳秋》也提及此事。《世说新语·雅量》第2条注引此书曰："初，康与东平吕安亲善。安嫡兄逊（即巽）淫安妻徐氏，安欲告逊遣妻，以咨于康，康喻而抑之。逊内不自安，阴告安挝母，表求徙边。安当徙，诉自理，辞引康。"干宝、孙盛距康、安有六七十年，两人记录虽有细节及详略的不同，但总体上没有太大的差异，较为可信。

---

① 中华书局影印《文选》胡克家刻本，李善注引作《晋书》，当作《晋纪》。

② 即《文选》卷四三赵至《与嵇茂齐（蕃）书》。

吕氏兄弟当时的纠纷，可以在嵇康给吕巽的书信中得到确证。《与吕长悌绝交书》曰：

> 都（吕安）去年向吾有言，诚忿足下意欲发举，吾深抑之。亦自恃每谓足下不得迫之，故从吾言。间令足下，因其顺吾，与之顺亲，盖惜足下门户，欲令彼此无恙也。又足下许吾终不击都，以子父交（交字各本作六人）为誓，吾乃慨然感足下重言，慰解都，都遂释然，不复兴意，足下阴自阻疑，密表击都，先首服诬都。此为都故信吾，又手无言，[1]何意足下包藏祸心邪？都之含忍足下，实由吾言。今都获罪，吾为负之。吾之负都，由足下之负吾也。

此书当写于嵇康遇害那一年，即景元三年(262)或稍前。事情经过大体是这样：吕巽事发，吕安欲告巽，询问嵇康，康惜其门户，劝说兄弟和睦。嵇康本与吕巽友善，经过劝解，巽答应和好如初。不料，吕巽反告吕安不孝，又凭借与钟会的关系，令吕安徙边。最后吕安下狱，与嵇康俱遇害。

但是，吕安在何时引嵇康作证，文献有不同的记载。干宝《晋纪》、《世说新语》以为在吕安徙边，或当徙之后，而孙盛《魏氏春秋》却没有提到徙边一事。从“诬安不孝，囚之。安引康为证”的记载来看，嵇康当是为吕安在此案中蒙受的不白之冤声辩。

若以孙盛的记录为准，吕安遭到诬告，嵇康即出庭作证。

---

① 手：鲁迅校曰：“疑当作非，各本无，旧校亦删。”

嵇康的辩护，不外说明事情的经过，证明吕安并非不孝，而是在此案中受到了诬陷。从一般情理上推断，仅仅是作证，何以会触犯法令，并惨遭不幸呢？吕安不孝，也不至于被处极刑。《世说新语·雅量》第2条注引《文士传》曰："吕安罹事，康诣狱以明之。钟会庭论康曰：'今皇道开明，四海风靡，边鄙无诡随之民，街巷无异口之议。而康上不臣天子，下不事王侯；轻时傲世，不为物用；无益于今，有败于俗。昔太公诛华士，孔子戮少正卯，以其负才乱群惑众也。今不诛康，无以清洁王道。'于是录康闭狱。"这份判决书中并没有提及吕安案子，也没有涉及嵇康的辩护。钟会指控嵇康：一是不臣天子、不事王侯；二是不为世用；三是败俗惑众。除非将嵇康的辩护视为"轻时傲世"，否则，根本看不出这一判决与此案有任何联系。嵇康如何被定罪仍存在疑问。

嵇康被害的第二个原因是因为钟会的陷害。《三国志》卷二一《王粲传》(606)注引《魏氏春秋》曰：

> 钟会为大将军所昵，闻康名而造之。会，名公子，以才能贵幸，乘肥衣轻，宾从如云。康方箕踞而锻，会至，不为之礼。康问会曰："何所闻而来？何所见而去？"会曰："有所闻而来，有所见而去。"会深衔之。……及山涛为选曹郎，举康自代，康答书拒绝，因自说不堪流俗，而非薄汤、武。大将军闻而怒焉。……会巽……诬安不孝，囚之。安引康为证，康义不负心，保明其事。安亦至烈，有济世志力。钟会劝大将军因此除之，遂杀安及康。

《晋书》卷四九《嵇康传》(1373)曰：

> 初，康居贫，尝与向秀共锻于大树之下，以自赡给。颍川钟会，贵公子也，精练有才辩，故往造焉。康不为之礼，而锻不辍。良久会去，康谓曰："何所闻而来？何所见而去？"会曰："闻所闻而来，见所见而去。"会以此憾之。及是(吕安事发)，言于文帝曰："嵇康，卧龙也，不可起。公无忧天下，顾以康为虑耳。"因谮"康欲助毌丘俭，赖山涛不听。昔齐戮华士，鲁诛少正卯，诚以害时乱教，故圣贤去之。康、安等言论放荡，非毁典谟，帝王者所不宜容。宜因衅除之，以淳风俗"。帝既昵听信会，遂并害之。

根据以上记载，可以大致确定此事的线索：钟会曾访嵇康，康不为之礼，会衔恨，便因吕安事，劝司马昭除康。

但这里还有一些疑点需要辨明。第一个疑点是嵇康欲助毌丘俭事。

《三国志》卷二一《王粲传》(607)注引《世语》曰："毌丘俭反，康有力，且欲起兵应之，以问山涛，涛曰：'不可。'俭亦已败。"关于此事，记载简略，详情无从考知。但论者常倾向于认为实有此事。侯外庐等认为："嵇康反对司马氏，不仅表现在思想上，而且表现在行为上。"[①]《王粲传》附《嵇康传》说："谯郡嵇康，文辞壮丽，好言老庄，而尚奇任侠。"侯外庐等曰：

---

① 侯外庐等《中国思想通史》第三卷，第145页。

这“尚奇任侠”四字，说明嵇康是个活动分子，并不是一般所理解的一个仅仅“好言老庄”的玄虚人物。据王隐《晋书》：“康之下狱，太学生数千人请之，于是豪俊皆随康入狱。”（《世说·雅量》第六注引）太学生数千人与当时豪俊为之请命，随之入狱，这事实指明嵇康的社会关系的不平常，与《三国志》所说“尚奇任侠”是可以互相发明的。……此外，他又与向秀一起锻铁。这锻铁是颇有意味的事，他锻成的东西，不一定卖钱，有时是送人的。《世说》注引《文士传》：“康性绝巧，能锻铁。家虽贫，人有说锻者，康不受直。”倘所锻者为兵器之类，而又赠人不受直，则这一锻铁，应含有生产以外的特殊意义了。（佐证不多，我们不宜穿凿）因此，嵇康的尚奇任侠，与避地退隐，是生活态度上的矛盾。对积极援助魏室来讲，他尚奇任侠；对消极堵塞司马氏的人事辟召来讲，他避地退隐，饮酒清谈。①

陈寿所写的嵇康传文太简略，没有提供更多的相关材料。因此，要恰当地理解“尚奇任侠”的含义，颇有困难。“尚奇”，大约是指崇尚奇行，喜好奇术。② 嵇康卓荦不群，博洽

① 侯外庐等《中国思想通史》第三卷，第146、147页。

② 《后汉书》卷一二《王昌传》：“王昌一名郎，赵国邯郸人也。……时赵缪王子林好奇数，任侠于赵魏间，多通豪猾，而郎与之亲善。”李贤注“奇数”曰：“术数。”第491页。

好学，于书无所不读，“尚奇”可以理解。但这里的“任侠”是否暗含锻造兵器、交结豪俊、起兵响应毌丘俭，就很难确证了。史籍中称“侠”，本来意思宽泛，但据史传中侠士之所为，大体可以归结为两类。第一类是在王朝更迭、群雄逐鹿之际，任侠确有招揽豪杰，起兵征战，或割据一方，或追随新主等行为。好侠之士所以能够做到这一点，与当时社会动荡的现实密切相关。汉魏之际拥兵不外二途，一是受命朝廷，拥有兵权；[①]一是时世危乱，集结各种社会势力，组成统一的军事力量。或散尽家财以招募流民，或整编地方现有的各种武装。如曹操，诱降黄巾军，选其精锐，编为自己的武装“青州兵”。嘉平、正元年间，司马氏专命，尽管社会政治经济等方面充满激烈的矛盾，但整体上说，社会秩序相对比较稳定。此时嵇康一未受朝廷任命领兵，二家无巨资，无力招募兵员，况且当时社会并非处于动荡之势，即使财力允许，恐怕也无从号召。那么，嵇康仅以“任侠”，何以能够招兵买马，起兵响应毌丘俭？第二类侠士的行为与当时政权的关系较为疏远。社会稳定时期，任侠之士修行砥名，一诺千金，仗义好施，救人于危难之时，由此获得很大的声名。权行州里，力折公卿，为世人所瞩目。王莽时，戴遵称病归乡里。“家富，好给施，尚侠气，食客常三四百人”。[②]仗义好施，行为果敢，则往往被目之为有“侠气”。如果说嵇康有

① 然魏晋之世，统治者对于授权领兵极为敏感、谨慎，分配兵员数颇为严格。曹爽、司马懿以辅国之位统兵不过三千，山涛镇邺不过五百。刺史领兵，中央又派遣心腹为监军。

② 《后汉书》卷八三《戴良传》，第2773页。

"任侠"之举，或指这一方面的行为。《世说新语·简傲》第3条注引《文士传》的原文为："康性绝巧，能锻铁。家有盛柳树，乃激水以圜之，夏天甚清凉，恒居其下傲戏，乃身自锻。家虽贫，有人说锻者，康不受直。唯亲旧以鸡酒往与共饮啖，清言而已。"仅就此文而言，看不出任何锻造兵器的暗示。康虽贫困，赠人锻器，却不受其值，这与汉代游侠朱家"振人不赡，先从贫贱始。家无馀财，衣不完采，食不重味，乘不过軥牛。专趋人之急，甚己之私"的做法确有几分相似。[1] 吕安辞引嵇康，康不顾出庭指证对自己可能造成的影响，毅然"诣狱以明之"，"义不负心，保明其事"，这与游侠"其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困"[2]的做法也确有几份相仿佛。至于他临刑东市，神气不变，抚琴而奏《广陵散》的气量，更直接地体现出侠士的慷慨精神。我们理解，陈寿所言嵇康"任侠"大体就其乐善好施、为人慷慨刚毅而言，很难作"起兵"之类的联想。

正元二年(255)毌丘俭起兵讨司马氏，如果嵇康真的有所响应，那么以高平陵事件中稍有涉嫌的士人无一幸免例之，恐怕司马氏不会等到景元三年(262)，即事情过去七八年之后，才想起来将嵇康正法。[3] 对于嵇康这样，平时喜愠不形于色，情愿深居陋巷、饮酒清谈的士人，尽管怀有一定的社会理想，具有独立的政治见解，但也很难想象在毌丘俭事件过程中，会有起兵响应的举动。我们认为，如果钟会确有谗言，那么说嵇

① 见《史记》卷一二四《游侠列传》，第3184页。

② 《史记》卷一二四《游侠列传序》。

③ 《三国志》卷二一《王粲传》(607)裴松之注，力证诛康不在俭败之后，而在景元中，多少亦说明康与此事无关。

康起兵应俭，仅仅是捏造而已。

第二个疑点是钟会对嵇康的衔恨。嵇康箕踞而锻，不交一言，按一般常情，确实让人难以接受，然而，诸如此类不合人情礼节的事情在当时的名士群体当中并非少见。钟会精练名理，亦在名士之列，何以对此耿耿于怀？吕安见嵇喜，题“鳳”而去，阮籍作白眼青眼，又与王戎对酌而不与刘公荣饮，都体现出名士之间不拘礼节的精神，所谓“礼岂为吾辈设也”。何况，钟会也有不计较世俗常礼的行为。《世说新语·文学》第5条曰：“钟会撰《四本论》始毕，甚欲使嵇公一见。置怀中，既定，畏其难，怀不敢出，于户外遥掷，便回急走。”康、会年龄相仿，可以朋友论，然而，请朋友批评自己的著作，却“于户外遥掷，便回急走”，恐怕也不符合当时一般交往的礼节。仅据嵇康不为之礼，很难推证必致钟会衔恨。

魏晋士人的心目中，不交一言，有时甚至被视为很高的境界。《晋书》卷九四《孙登传》(2426)载阮籍以及作炭人见孙登，和他说话，登皆不回答，人们都认为他是非常之人。同卷《杨轲传》(2450)亦曰：“杨轲在永昌……颍川荀铺，好奇之士也，造而谈经，轲瞑目不答。……于时咸以为焦先之徒，未有能量其深浅也。”可见当时名士并非总是以不言为无礼。

第三个疑点是钟会访问嵇康的时间。根据《魏氏春秋》，钟会访康的时间似在司马昭秉政时期，即甘露、景元年间。然而这一段时间，嵇康先在河东三年，稍后到洛阳写石经，不久归山阳，此时司马氏执政，政局已变，他与向秀、吕安在洛邑锻铁的可能性很小。根据各方面的材料推断，嵇康锻铁大体在

嘉平时期。[1]

从钟会方面说，访康时间也不太可能在甘露、景元年间。钟会撰《四本论》毕，欲请嵇康一阅，于是"户外遥掷"。这不应是两人的初次见面。《世说新语·简傲》第3条说，钟会"先不识嵇康。钟要于时贤俊之士，俱往寻康"。可见，"寻康"当在"遥掷"一事之前。然而，钟会撰《四本论》与傅嘏、李丰等人讨论才性四本有关，写作时间不当迟至甘露以后。[2]

才性问题的讨论兴起比较早。汉末名士热衷于品评人物，曹操主张唯才是举，都重视人物的才性。刘劭《人物志》亦涉及人的才性。《三国志》卷二二《卢毓传》(652)曰："(卢)毓于人及选举，先举性行，而后言才。黄门李丰尝以问毓，毓曰：'才所以为善也，故大才成大善，小才成小善。今称之有才而不能为善，是才不中器也。'丰等服其言。"李丰任黄门郎在明帝初，[3]可见此时士人已有论说。但集中起来对这一问题进行探讨，并且形成较为明确的观点，则当在嘉平时期。《世说新语·文学》第5条注引《魏志》曰："(钟)会论才性同异，传于世。四本者：言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。"王广为王凌之子，嘉平三年(251)王凌谋废帝遇害，王广

---

① 陆侃如系钟会作《四本论》于嘉平五年(253)，曰："嘉平五年，向秀佐嵇康锻铁，共吕安灌园。嵇康喜锻铁，拒与钟会为友。此事疑即在会撰《四本论》时，故系于本年。"参见《中古文学系年》，第567页。

② 侯外庐等虽然没有论证，但认为："《四本论》为钟会所撰，是'正始之音'的代表作。"见《中国思想通史》第三卷，第51页。

③ 见《三国志》卷九《夏侯玄传》注引《魏略》，第301页。

并被诛。[1] 嘉平四年(252)李丰任中书令,正元元年(254)因事被诛。[2]由此可知,才性问题的讨论大致集中在嘉平年间,钟会撰《四本论》并欲请嵇康一见,也当在这一时期。此时,钟会至少已经认识嵇康,那么,“先不识嵇康”而“闻所闻而来,见所见而去”的拜访至迟也应在嘉平时期、钟会“遥掷”《四本论》之前。

陈寅恪论曰:“世说此条所记钟士季畏嵇叔夜见难掷与疾走一事,未必尽为实录,即令真有其事,亦非仅由嵇公之理窟词锋,使士季震慑避走,不敢面谈。恐亦因士季此时别有企图,尚不欲以面争过激,遂致绝交之故欤?今考嵇、钟两人,虽为政治上之死敌,而表面仍相往还。”[3]我们同意这一分析,嵇康、钟会虽不至于为“政治上之死敌”,但有往来是可以肯定的。如果钟会对嵇康不予理睬的行为深以为恨,那么,恐怕他是不会在不久之后,就“遥掷”己作并望“嵇公一见”了。

此事的另一记载值得注意。《世说新语·简傲》第3条曰:

> 钟士季精有才理,先不识嵇康。钟要于时贤俊之士,俱往寻康。康方大树下锻,向子期为佐鼓排。康扬槌不辍,傍若无人,移时不交一言。钟起去,康

① 见《世说新语·贤媛》第9条注引《魏氏春秋》曰:“王广字公渊,王凌子也。有风量才学,名重当世。与傅嘏等论才性同异,行于世。”又引《魏志》曰:“广有志尚学行,凌诛,并死。”。

② 见《三国志》卷九《夏侯玄传》注引《魏略》,第301页。

③ 陈寅恪《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》,载《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1980年,第47页。

曰："何所闻而来？何所见而去？"钟曰："闻所闻而来，见所见而去。"

《世说新语》虽然比孙盛的《魏氏春秋》晚出，但记载此事，两者似乎并不出于同一个版本。这里并未提及与司马氏的关系，也没有"乘肥衣轻，宾从如云"之类的描写，整个造访并没有多少政治色彩。前引《晋书》嵇康本传中也采取了类似的叙述。

钟会首次造访嵇康的时间不在甘露之后，而在嘉平时期；作为名士，他对于嵇康不为之礼，不至于衔恨若干年之后，置之死地而后快。总之，钟会因怨恨而陷害嵇康的说法于情理上较难成立。就现有的材料来看，康、会并无直接矛盾。正元二年(255)之后，钟会深受司马昭的器重，仕途顺利，而嵇康潜心学术，不与世事，其所作所为与钟会本人的政治生涯几乎没有任何关联，更不用说存在直接的冲突了。可以说，很难找到钟会必欲谗毁嵇康、并劝司马昭杀之的直接动机与理由。至于庭论中所谓"今不诛康，无以清洁王道"，不过是钟会作为司隶校尉在处理此案过程中奉行司马昭的旨意而已。

嵇康、吕安被诛的真正原因在于司马昭无端地对他们不满。《文选》卷十六《思旧赋》李善注引干宝《晋纪》曰：

康有潜遁之志，不能被褐怀宝，矜才而上人。……(巽)丑恶发露，巽病之，告安谤己。巽于钟会有宠，太祖(司马昭)遂徙安边郡。遗书与康，"昔李叟入秦，及关而叹"云云。太祖恶之，追收下狱。康理之，俱死。

《唐钞文选集注汇存》卷八五《赵至与嵇茂齐书》注引公孙罗《文选钞》引《晋纪》与此文字稍有不同：

康有潜遁之志，不能被褐怀玉，宝（当作实）矜才而上人，[①]……（巽）丑恶发露，巽病之，反告安谤己，巽善钟会，有宠于太祖，遂徙安边郡。安还书与康，其中云"顾影中原，愤气云踊。哀物悼世，激情风厉。龙啸大野，虎睇六合。猛志纷纭，雄心四据。思蹑云梯，横奋八极。披艰扫难，荡海夷岳。蹴昆仑使西倒，蹋太山令东覆。平涤九区，恢维宇宙。斯吾之鄙愿也。岂能与吾同大丈夫之忧乐哉？"太祖恶之，追收下狱。康理之，俱死。

这里有两点需要厘清：第一点，嵇康何时出庭作证。前文已经讨论，按照孙盛《魏氏春秋》的说法，吕安被诬不孝之后，嵇康出面进行辩护。就一般而言，这一辩护不至于获罪而被诛。然干宝《晋纪》的记载与此不同，以为吕安因不孝被判徙边，那么事情至此应当已经了结。后来身陷囹圄，实因给嵇康的书信引起了司马氏的不满所致。嵇康的辩护是在此信事发、吕安入狱之后进行的。那么，嵇康就不是为安巽之案进行辩护，而是为那封信讨回公道。

① 通行本皆作："不能被褐怀宝，矜才而上人。"《唐钞文选集注》作："不能被褐怀玉宝矜才而上人。"余嘉锡《世说新语笺疏》引此作"不能被褐怀玉宝，矜才而上人。"见余著第 345 页。今案：当在"怀玉"处断句，"宝"或为"实"字，形近而讹。《唐钞文选集注汇存》，上海古籍出版社 2000 年。

第二点，关于吕安的书信，李善引《晋纪》笼统地说“昔李叟入秦，及关而叹云云”，模糊含混。如果不细致对照吕安的原文，仅据干宝所叙，确实很难知道他究竟说了什么让司马氏不快。但《唐钞文选集注汇存》中公孙罗《文选钞》所引的文字，却说得比较清楚。吕安写给嵇康的信中说，要“披艰扫难”、“平涤九区”，有论者以为，即是“要扫荡司马氏政权，恢复曹魏政权”；“顾影中原，愤气云踊”，即是“对掌握中原的司马政权，不胜愤怒；即使司马氏政权像昆仑、太山那样稳固，他还要把它推倒”。[①] 我们不赞成这样的推断，至少不应将吕安这封充满文学描写的书信与清除司马氏专权的意图作如此的联系，况且我们不知道这种意图是否存在，否则，司马氏，无论是通过正当还是非法，总之最终获得朝廷认可、拥有合法权力的大臣指控吕安对现政权不满就有了充分的证据，诛康、安就成为一个合法政权行使其合法权力的正当措施。一个政权必定以维护自身的安全为合法，相反，任何颠覆行为、甚至意图都将被视为非法而受到严厉的制裁。如果我们认定吕安信中有颠覆政权的明确意图的话，那么，司马氏的所作所为就几乎无可指责。这封书信充满了愤懑与不满是显而易见的，但宽容的时代，当局不应该将这种文学性的书信视为颠覆言行的确凿证据，并由此定罪。然而，在司马氏专断独行、满腹猜忌的年代里，诸如“披艰扫难”、“平涤九区”这样的文句，确实容易贻人口实，并被罗织罪名。《魏氏春秋》所谓“安亦至烈，有济世志”正当指此信而言。我们推测，嵇康就是在这种情况下，

---

① 参见振甫《嵇康为什么被杀》，载《学术漫录》初集，中华书局 1980 年，第 42 页以下。

竭力为吕安的这封书信辩护。很显然,他的辩解更加激怒了当权者。司马氏在没有确凿罪证的情况下,至少在没有明确说明罪证的情况下,就对他们处以极刑。这是司马氏必须受到谴责的地方。一封普通的信件经过深文周纳,致使两位名士丧生,这或许是最早的文字狱了。①

在当时的情形下,面对吕安的这封信,嵇康不会看不到出庭作证将会对自己不利。按照孙盛《魏氏春秋》的说法:"巽……诬安不孝,囚之。安引康为证,康义不负心,保明其事。"吕安被诬不孝,嵇康如果作为最初的调解人出庭作证,这应当没有任何问题,恐怕谈不上"义不负心,保明其事"。但现在却要为这封很容易牵扯到政治问题的书信辩护,事情就严重了。而且他作为收信者,已经成为当事人。嵇康应当很清楚,如果不为吕安的这封信辩护,努力摆脱干系,那么,他或许可以保全自己。如果出面辩解,显然是冒着生命的危险。但是,他却毅然地出庭作证。这正是"义不负心,保明其事",与他在《家诫》中教导子女时所说的"临义让生"、"君子不容伪薄之言"、"其言邪险,则当正色以道义正之"的主张完全一致。

如果康、安均为庸碌之辈,那么他们或许能够幸免于难。但吕安"猛志纷纭,雄心四据"、又"至烈有济世志",嵇康更是在社会上、太学中颇有影响的人物,他们对司马氏非但没有表示支持,显示出某种默许、认同,却强烈地表露出"顾影中原,

① 有论者以为,吕安的书信,"有可能是司马昭集团为杀害嵇康、吕安所编造,以适合死刑量刑(在君主制时代,谋反罪是死罪)"。见邓小军《诗史释证》,中华书局 2004 年,第 447 页。吕安书是一篇优秀的作品,南朝时即收录于萧统所编的《文选》中,很难想象它出于他人的"编造"。

愤气云踊"的情绪，这对于正在加快禅代进程的司马氏而言，根本无法感到满意与放心。这是司马氏要诛杀康、安的最重要的"理由"。由于这一原因，恐怕无须钟会劝说，司马氏也会决意除掉康、安。

嵇康成名很早。山涛正始中辟为河内郡掾时，嵇康只有二十多岁，年过四十的山涛与康"一面而契若金兰"，并将康与声名已著的阮籍相提并论，以为"当年可为友者，唯此二人耳"。可见山涛对嵇康的推重。如果钟会撰《四本论》在嘉平间，那么嵇康此时也不过三十岁左右。钟会出身名门，博学而精练名理，却企望己作能使嵇康一见，其仰慕之情已可推知。大体而言，嵇康生前颇有声誉，一旦入狱，便在社会上造成一定的反响。《世说新语·雅量》第2条曰："嵇中散临刑东市，……太学生三千人上书，请以为师，不许。"此条注引王隐《晋书》曰："康之下狱，太学生数千人请之。于时豪俊皆随康入狱，悉解喻，一时散遣。康竟与安同诛。"造成这样的影响，司马氏不仅不会释放嵇康，反而会加紧行动。专制统治者不会容忍独立于自身统治之外的社会势力的存在。《三国志》卷九《夏侯玄传》(302)注引《魏氏春秋》曰："(夏侯)玄之执也，卫将军司马文王(昭)流涕请之，大将军(司马师)曰：'卿忘会赵司空葬乎？'先是，司空赵俨薨，大将军兄弟会葬，宾客以百数，玄时后至，众宾客咸越席而迎，大将军由是恶之。"裴松之对此事真实性提出疑义，曰："曹爽以正始五年伐蜀，时玄已为关中都督，至十年，爽诛灭后，方还洛耳。案《少帝纪》，司空赵俨以六年亡，玄则无由得会俨葬，若云玄入朝，纪、传又无其事。斯近妄不实。"即使夏侯玄无由参加赵俨葬礼，然而宾客越席而迎的情形在他身上却不难想见。夏侯玄、嵇康等人声

名藉藉，朝野倾慕一时，不能不引起司马氏的忌恨。

正如前文所述，虚弱的统治总是趋于残暴。司马氏僭越的权力总是借助过分强制性的镇压手段以掩饰内在的虚弱。它比任何时刻都需要朝臣及广大士人的支持，即使是表面的支持；也比任何时刻都忌恨人们的冷漠与反对，即使这种漠然对于一个正常的政权而言，本来是无害而可以容忍的。在政治稳定、没有合法性危机的时代，康、安的闲处以及吕安的书信本来不会引起统治者的注意。但在司马氏为禅代积极准备的时刻，他们的言行便成了大问题。专制的残暴不仅表现在它的权力具有暴力的强制性，严厉地控制人们的意识，而且还表现在权力自身以及政治、法律背后的非理性。这种非理性，使得人们无论怎样按照理智行事，都难以保全自己。除非完全丧失自我意志，将灵魂交给执政者保管，否则，躲过劫难只能听凭侥幸。"天下多故，名士少有全者"，正表明了这个时代政治的非理性。正是在这个意义上，我们不能同意诸如孙登所说的嵇康"才多识寡，难乎免于今之世"以及傲世取祸之类的说法。正如金代赵秉文《题王致叔书嵇叔夜养生论后》所说：

嵇中散龙章凤姿，高情远韵，当世第一流也。不幸当魏晋之交，危疑之际，且又魏之族婿，钟会嗾司马昭以卧龙比之，此岂昭弑逆之贼所能容哉！前史称会造公，公不为礼，谓会："何所闻而来？何所见而去？"会以是衔之。向无此言，公亦不免。世人喜以成败论士，遂以公为"才多而识寡，难乎免于今之世"，过矣！自古奸雄窥伺神器者，鲜不维絷英豪，使

> 不得遁。如中郎死于董卓，文举死于魏武，司空图仅以疾免，扬子云几至辱身，亦时之不幸也。如公重名，安所遁哉！人孰无死，惟得死为不没。……而公之没，以今望之，若神人然，为不死矣，尚何訾云。[1]

现代仍有论者以为嵇康“最终亦未能逃脱司马氏的屠刀”，“归根结底嵇康还不是一个彻底的道家，还不能彻底的自然无为”；[2]或以为因其执著的个性，或因其玄学人生观的悲剧本质，酿成了自身的灾难。我们不能同意这类说法。仅仅因为个性、态度或观念的缺陷与别样，何以就能够成为一个人、一群人致死的理由？何以至今我们仍然视其为正当的理由？嵇康的不幸，不是他自己的过错，而是一个为所欲为的权力集团所造成的悲剧。

事实上，从士人后来的反应，更可以清楚地看出嵇康事件的性质。《文选》卷十六《思旧赋》注引臧荣绪《晋书》曰：

> 向秀……始有不羁之志。与嵇康、吕安友。康既被诛，秀应本州计入洛。太祖问曰：“闻有箕山之志，何以在此？”秀曰：“以为巢许未达尧心，是以来见。”

《世说新语·言语》第18条曰：

① [金]赵秉文《闲闲老人滏水文集》卷二十，《四部丛刊》本。

② 章启群《论魏晋自然观——中国艺术自觉的哲学考察》，北京大学出版社2000年，第73页。

> 嵇中散既被诛，向子期举郡计入洛，文王引进，问曰："闻君有箕山之志，何以在此？"对曰："巢、许狷介之士，不足多慕。"王大咨嗟。

注引《向秀别传》曰：

> 康被诛，秀遂失图。乃应岁举，到京师，诣大将军司马文王，文王问曰："闻君有箕山之志，何能自屈？"秀曰："常谓彼人不达尧意，本非所慕也。"一坐皆说。随次转至黄门侍郎、散骑常侍。

嵇康一旦被刑，则司马氏的用意就昭然若揭。向秀本有不羁之志，然而，此时不得不改变原先置身世外的态度。在险恶的形势下，他幡然"醒悟"，迷途知返，认识到过去坚守的箕山之志，只是未达尧心而已。《晋书》卷四九《嵇康传》(1374)载，康遇害，而司马昭"寻悟而恨焉"。是这样吗？在这一事件中，惟有司马氏是真正的获益者。嵇康事件处理得十分成功，它教育了广大的士人，赢得了更多士人的"支持"；"一坐皆说"，既对向秀的易辙表示欢迎，又体现出普遍的"心悦诚服"。这正是司马氏所需要的。既如此，他何以会"寻悟而恨"呢？

吕安案件实际上有两个。起初仅仅是巽安兄弟之间的矛盾，这个案子当以令安徙边而结案。但吕安旋即给嵇康的书信，措辞激烈，引起司马氏的不满。吕安入狱，辞引嵇康，康"临义让生"、"义不负心"，为安辩护，致使两人均遭迫害。然而此案仍是借口，因为，吕安的书信根本就不能作为罪证。最主要的原因在于，司马氏将康、安当做社会上对其权力不予理

睬的一部分势力的代表，两人被刑，这一群体自然瓦解屈服。向秀随计入洛，表明这部分士人已经归顺，司马氏达到了自己的目的。钟会称嵇康为“卧龙”，劝说司马氏除掉康、安，如果确有其事，那也是出于为司马氏“营立家门”的考虑。至于钟会“衔恨”云云也许只是为司马氏开脱而编造出来理由，仿佛司马氏听信钟会的谗言而一时错杀嵇康。事实上，只有司马氏得到了真正的好处。

三、遇害时间

嵇康遇害的年份史无明文，论者所据不同，结论各异。主要有三说：①

一说在正元二年(255)。这一年毌丘俭表陈司马师十一条罪状，移诸郡国，举兵反，或云嵇康欲应毌丘俭。叛乱平息，史家推测嵇康也在这时遇害。此说没有根据，裴松之驳之甚详：

> 臣松之案《本传》云康以景元中坐事诛，而干宝、孙盛、习凿齿诸事(一作书)，皆云正元二年，司马文王反自乐嘉，杀嵇康、吕安。盖缘《世语》云康欲举兵应毌丘俭，故谓破俭便应杀康也。其实不然。山涛为选官，欲举康自代，康书告绝，事之明审者也。案

① 当然还有其他说法，如李剑国认为嵇康被害在景元五年，参见李作《嵇康生卒年新考》，《南开大学学报》1985 年第 3 期。沈玉成《嵇康被杀的原因和时间》，载《辽宁大学学报》1993 年第 2 期，不同意李说。

> 《涛行状》，涛始以景元二年除吏部郎耳。景元与正元相较七八年，以《涛行状》检之，如《本传》为审。又《钟会传》亦云会作司隶校尉时诛康；会作司隶，景元中也。干宝云吕安兄巽善于钟会，巽为相国掾，俱有宠于司马文王，故遂抵安罪。寻文王以景元四年钟、邓平蜀后，始授相国位；若巽为相国掾时陷安，焉得以破毌丘俭年杀嵇、吕？此又干宝之疏谬，自相违伐也。[①]

一说在景元三年(262)。司马光《资治通鉴》卷七八并没有加以说明，但显然经过一些考虑而将此事系在这一年。元代白珽、明代郎瑛等都有此说。[②] 丁冠之在《嵇康》中也以为嵇康遇害在景元三年。[③]

一说在景元四年(263)。陆侃如认为景元三年说有两点可疑："第一康与山涛绝交书谓'男年八岁'，而康子绍'十岁而孤'，前后相距二年。书既作于景元二年，则康死应在四年。第二，正如……裴注的话，司马昭于四年十月始受相国位，而吕巽于相国掾任上陷害其弟及康，那当然不能在三年。吕安之狱恐始于四年五月钟会伐蜀之前，故会得进谗于昭。安康之诛，恐当在十月以后；故巽已为掾了。"[④]曹道衡、沈玉成均

---

① 《三国志》卷二一《王粲传》注，第607页。

② 参见白珽《湛渊静语》卷二，《四库全书》本；郎瑛《七修类稿》卷二十，上海书店出版社2001年，第206页。

③ 见方立天、于首奎编《中国古代著名哲学家评传》第二卷(两汉魏晋南北朝隋唐部分)，齐鲁书社1980年，第157页。

④ 陆侃如《中古文学系年》，人民文学出版社1985年，第612页。

赞同此说。[1]

仅从文献上看，后两说都存在某些问题，需要进一步分析。先看陆侃如的第一个质疑。嵇康《与山巨源绝交书》，侯外庐说作于景元元年，陆侃如说作于景元二年，则定嵇绍十岁的年份亦有相差。因此，仅以“十岁而孤”作为依据很难进行推算。

关于第二个疑问，可有如下考虑。一是，吕巽于相国掾任上陷害吕安、嵇康，这是干宝的记载。裴松之提到这一点并不一定意味着他确信此说，他原本是要指出干宝的记载自相矛盾。[2] 二是，吕巽任相国掾与陷害安、康之间关系并不十分显然。巽并非只能在相国掾任上才可施以诬陷。也就是说，可能确实如此，也可能是源于传闻或史家误记。此说若能成立，还须其他的证据配合支持。三是，司马昭于四年十月始受相国位。假设吕巽同月任相国掾，有宠于司马昭，肆意诬陷安、康。稍后吕安之狱兴起，初判结果，使其徙边。吕安即往，后因言辞激烈的书信系狱，引康为证，俱被害。这样曲折的事件，从发生到执行判决，在短短的两三个月就结束了，就一般理解似乎过快。

“景元四年说”关键的限制在于难以与钟会“作司隶校尉时诛康”的记载相吻合。

不少记载都清楚地表明，钟会直接处理了嵇康、吕安的案件。《三国志》卷二八《钟会传》(787)曰：“(钟会)迁司隶校

---

① 曹道衡、沈玉成《中古文学史料丛考》，中华书局 2003 年，第 80 页。

② 庄万寿说：“其实裴松之在《三国志》注已经怀疑是(景元)四年了。”参见《嵇康研究及年谱》，第 64 页。这一推论难以成立。裴松之注中的引述意在指出“干宝之疏谬，自相违伐”，并不能由此推测裴松之的态度。

尉。虽在外司，时政损益，当世与夺，无不综典。嵇康等见诛，皆会谋也。……景元三年冬，以会为镇西将军、假节都督关中诸军事，……四年秋，乃下诏使邓艾、诸葛绪各统诸军三万馀人。……会统十馀万众，分从斜谷、骆谷入。"传文虽然没有明说，但据上下文，可以理解为钟会任司隶校尉时诛康，前引裴注曰："《钟会传》亦云会作司隶校尉时诛康。"此外，还有一些证据都表明钟会参与了此事。《文选》十六《思旧赋》注引干宝《晋书》曰："（吕）巽于钟会有宠，太祖遂徙安远郡，……追收下狱，康理之，俱死。"注又引《魏氏春秋》曰："钟会劝大将军因此除之，杀安及康。"《世说新语·雅量》第2条注引《文士传》曰："吕安罹事，康诣狱以明之。钟会庭论康曰：'……今不诛康，无以清洁王道。'于是录康闭狱。"

于此可见，钟会在司隶校尉任上办理此案，这一说法比较可信。汉制，司隶校尉比两千石，第三品，掌察举百官以下及京师近郡犯法者，并领一州。[①]"陈留王（元帝曹奂）以司隶校尉所掌，置司州，领河南、河东、河内、弘农、平阳五郡"。[②]嵇康时在河内山阳，此案正属于司隶校尉的管辖范围。但从上述钟会本传的引文中可知，钟会在景元三年冬即为镇西将军、假节都督关中诸军事，四年秋统兵入蜀，似不可能在景元四年里直接处理嵇康之案。

庄万寿倾向于"景元四年说"，他提出新的解释，以弥合钟会任镇西将军与处理本案之间的冲突。他说："（钟会）本传中没有说何时出任及解去司隶校尉的职务，……此外魏晋地

① 《后汉书志》第二十七《百官四》，第3613页。

② [唐]李吉甫《元和郡县图志》卷五，中华书局1983年，第129页。

方郡国官吏是最常兼领武官的将军，司隶校尉亦为地方官，尤其钟会当时的权力实只是一人之下，便担下了征蜀的总指挥——二品的镇西将军。与司隶校尉同属地方官的州刺史兼领将军的很多，不胜枚举。如：山涛为冀州刺史，同时为宁远将军；文钦为扬州刺史，同时为前将军；王戎为荆州刺史，同时为扬烈将军及为豫州刺史，同时为建威将军。"他认为，钟会虽然为镇西将军，但非常明显仍兼司隶校尉，也就在景元"四年的秋天以前逮捕嵇康，在出征以前处决"。[①]

这一说法有待商榷。

汉制，将军专掌征伐背叛，不常置。"自安帝政治衰缺，始以嫡舅耿宝为大将军，常在京都。顺帝即位，又以皇后父、兄、弟相继为大将军，如三公焉"。曹魏时期，设大将军近似制度。"其馀将军，置以征伐，无员职"；"及前、后、左、右杂号将军众多，皆主征伐，事讫皆罢"。[②] 魏晋时期因形势需要，或以州刺史领将军之号以统帅军队。刺史不领兵者称为单车刺史。刺史领兵者着武冠。[③] 又有都督之设。"魏文帝黄初三年，始置都督诸州军事，或领刺史。……晋受魏禅，则都督诸军为上，监诸军次之，督诸军为下。使持节为上，持节次之，假节为下"。"魏晋为刺史，任重者为使持节都督，轻者为持节"。[④] 大致说来，地方军政权力约有三种形式：一、"非要州则单为刺史"。二、地处要害，或有军事行动，则以州刺史领将军以统

① 庄万寿《嵇康研究及年谱》，台湾：学生书局1990年，第66页。

② 参见《后汉书志》第二十四《百官一》，第3563、3564页。

③ 参见《通典》卷三二《职官十四》，第886页。

④ 参见《通典》卷三二《职官十四》，第893、886页。

兵。如王戎"迁豫州刺史，加建威将军，受诏伐吴"[①]。有时，刺史加将军之号，为示宠信。如文钦"少以名将子，材武见称。……转为庐江太守、鹰扬将军。王凌奏钦贪残，不宜抚边，求免官治罪，由是徵钦还。曹爽以钦乡里，厚养待之，不治钦事。复遣还庐江，加冠军将军，贵宠逾前"。[②] 三、任务重大，或以重臣充任刺史，则加都督(监、督)诸州或某州军事。如毌丘俭"迁左将军，假节监豫州诸军事，领豫州刺史，转镇南将军"。[③]不领刺史，则"都督知军事，刺史理人"。[④]

从这里可以看出，都督(监、督)诸州或某州军事是具有实权的职位，担任此职往往有着特定的军事上的需要。钟会为镇西将军、假节都督关中诸军事，其职责就是负责调集关中的军队完成征蜀的军事任务，这是有很多实际事务需要处理的职务。钟会在此职之外，再兼领司隶校尉，可能性不大。州刺史加将军之号领兵，大体而言，军政管辖为同一区域，如毌丘俭迁假节监豫州诸军事，领豫州刺史，然而，钟会司隶校尉管辖河南、河东、河内、弘农、平阳五郡，却在关中都督诸军事，所辖并非同一区域。因此，这种兼职不太可能。我们以为，钟会在景元三年冬"假节都督关中诸军事"，那么，这时就应当卸去司隶校尉。

迄晋改元，钟会的司隶校尉有两位继任者，武陔与李熹。《晋书》卷四五《武陔传》(1284)："景帝为大将军，引为从事中

① 《晋书》卷四三《王戎传》，第1232页。

② 《三国志》卷二八《毌丘俭传》注引《魏书》，第768页。

③ 《三国志》卷二八《毌丘俭传》，第763页。

④ 《通典》卷三二《职官十四》，第893页。

郎，累迁司隶校尉，转太仆卿。”不载年月。然《晋书》卷二《文帝纪》(38)景元四年九月：“钟会分为二队，入自斜谷，……会直指阳安，……(姜)维与张翼、廖化合军守剑阁，钟会攻之。冬十月，天子以诸侯献捷交至，乃申前命曰：‘……封公(司马昭)为晋公。命使持节、兼司徒、司隶校尉(武)陔即授印绶策书，金兽符第一至第五，竹使符第一至第十。’”可见，景元四年十月前，武陔已为司隶校尉。《晋书》卷三三《郑冲传》(992)：“武帝践祚，拜太傅，进爵为公。顷之，司隶李熹、中丞侯史光奏冲及何曾、荀颉等各以疾病，俱应免官。帝不许。”武帝受禅在咸熙二年，此时李熹为司隶校尉。万斯同《魏方镇年表》以景元三年司州为钟会，景元四年为武陔，咸熙元年为李熹，二年仍为李熹。[①] 这一系年应当比较可信。

钟会在景元三年(262)冬之前任司隶校尉，随之由武陔继任，那么，嵇康遇害在景元三年就应该可以确定。

四、临刑东市

嵇康在刑场上的表现有十分可靠的记载。《文选》卷十六向秀《思旧赋》序曰：

> 嵇博综技艺，于丝竹特妙。临当就命，顾视日影，索琴而弹之。

向秀是嵇康的亲密朋友，出处行迹颇多重合，他的记载具有相

① 见《后汉书三国志补表三十种》，中华书局 1984 年，第 1004 页。

当的可靠性，而且从时间上说，这一文献出现最早。此序并没有提到嵇康所弹乐曲的曲名。后来的记载颇有增饰。《三国志》卷二一《王粲传》(606)注引《魏氏春秋》曰："康临刑自若，援琴而鼓，既而叹曰：'雅音于是绝矣！'时人莫不哀之。"此则仅称"雅音"。又引《康别传》云："康临终之言曰：'袁孝尼(准)尝从吾学《广陵散》，吾每固之不与。《广陵散》于今绝矣！'"《太平御览》卷五七九引《竹林七贤传》曰："嵇康临死，顾视日影，索琴弹之，曰：'袁孝尼尝从吾学《广陵散》，吾每惜固不与，《广陵散》于是绝矣！'"《世说新语·雅量》第 2 条曰：

> 嵇中散临刑东市，神气不变。索琴弹之，奏《广陵散》。曲终曰："袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣！"①

此皆称康临终所弹为《广陵散》。《雅量》第 2 条注引《文士传》曰：

> (嵇康)临死，而兄弟亲族咸与共别。康颜色不变，问其兄曰："向以琴来不邪?"兄曰："以来。"康取调之，为《太平引》，曲成，叹曰："《太平引》于今

① 《太平御览》卷一九一引《洛阳记》曰："三市，大市名也。金市，在大城西；南市，在大城南；马市，在大城东。按：金市在临商观，西兑为金，故曰金市。马市在东，旧置丞焉。"郦道元《水经注》卷十六曰："马市，旧洛阳有三市，斯其一也，亦嵇叔夜为司马昭所害处也。"《太平寰宇记》卷十七"临涣县"(相当于三国时铚县)曰："嵇康墓在县西北三十五里，嵇山东一里。"

绝也！”①

此则认为是《太平引》。诸书所记，虽然增添了这一事件的某些信息，但由于记载之间相互矛盾，又缺少其他材料以资佐证，因此仍难形成较为确定的说法。戴明扬引《操缦指诀》云：“《太平引》，尧作。嵇康曾神授此引。”此言虚诞，不足为据。洪亮吉《北江诗话》卷四云：“李善注《思旧赋》引《文士传》云：‘《太平引》绝于今日耶！’又引《嵇康别传》曰：‘《广陵散》于今绝矣！’据二书，则《太平引》、《广陵散》当系二曲。康临刑所弹者《太平引》，而又忆及《广陵散》也。”②洪氏折衷二书之说，曲折难通。戴明扬曰：“洪氏分二曲为所弹所忆，固未必得之；而二曲之非一事，则似可无疑。”③《太平引》与《广陵散》一样，成于何时，已不能考知，大体而言，是两部不同的曲子。

前人以为《广陵散》为嵇康所作之曲。宋朱长文《琴史》曰：“《广陵散》之作，叔夜寓深意于其间，故其将死犹恨不传。”《琴曲谱录》曰：“《广陵散》，嵇康作。”自宋以后，世人多持此说。余嘉锡论曰：

> 《文选》十八嵇叔夜《琴赋》曰：“若次其曲引所宜，则《广陵》、《止息》，《东武》、《太山》，《飞龙》、《鹿鸣》，《鹍鸡》、《游弦》，更唱迭奏，声若自然。”李善注

---

① 《文选》卷十六《思旧赋》李善注引《文士传》略同。

② 洪亮吉《北江诗话》卷四，人民文学出版社 1983 年，第 73 页。

③ 参见戴明扬《嵇康集校注》附录《广陵散考》，第 448 页。

云："《广陵》等曲，今并犹存，未详所起。应璩与刘孔才书曰：'听《广陵》之清散。'傅玄《琴赋》曰：'马融谭思于《止息》。'然引应及傅者，明古有此曲，转以相证耳。非嵇康之言，出于此也。"《文选》同卷又载潘安仁《笙赋》曰："辍张女之哀弹，流《广陵》之名散。"由斯以谈，则《广陵散》乃古之名曲，弹之者不一其人，非嵇康之所独得。康死之后，其曲仍流传不辍，未尝因康死而便至绝响也。……盖康自以为妙绝时人，不同凡响，平生过自珍贵，不肯教人。及将死之时，遂发此叹，以为从此以后，无复能继己耳。后人耳食相传，误以为能弹此曲者，惟叔夜一人。①

《广陵散》古已有之，在嵇康之前之后，此曲皆有流传，这大体可以确定。魏晋时期，音律仍处于不断摸索、完善的阶段，在音乐实践中，不同的演奏家、不同的乐器的音律颇有差异，音律和谐的把握主要依靠音乐演奏家的师承与经验。因此，乐曲的演奏，更多地依赖音乐家自己所掌握的乐器，以及音律上的修养。我们推测，一首乐曲在当时不同传承的演奏家那里，如果使用不同的乐器，在今天听起来，很可能被视为很不相同的曲子。也就是说，一首乐曲在当时不同的演奏家手中，会形成各种差别很大的版本。当然，这些差异在当时人看来，可能均属正常的范围。魏晋时人显然不会有现代严格意义上的一部音乐作品的概念。嵇康长于音律，"博综技艺，于丝竹特妙"，又作《琴赋》、《声无哀乐论》，在音乐实践及理论上皆有很

---

① 余嘉锡《世说新语笺疏》，第 347 页。

高的造诣。因此，对于他这样的音乐家而言，如果按古曲来弹奏，那么他可以通过自己乐器演奏的技艺，对音律和谐的把握，使古曲在新的演奏中达到悦耳、完美的程度。若是允许弹奏时有较多的发挥，那么这部古曲就有了嵇康自己的创作成分，成为一部新声。嵇康同时作为度曲者与演奏家，有条件、有能力使音乐作品展现出自身的和谐与美妙的境界。“《广陵散》于今绝矣”的故事，反映出人们对嵇康弹奏此曲所给予的高度评价。能演奏此曲的音乐家当不止嵇康一人，但能与之比肩，达到他所演绎的高度，恐无他人。在这个意义上，可以说，嵇康弹奏的《广陵散》确实归嵇康所有。他不将自己对乐律的掌握、演奏的技巧与经验传授给后人，那么，他的《广陵散》确实从此绝矣！

音乐失传，固然令人惋惜，而他的被害，更令人伤感。在生命的最后时刻，他留下了令人难忘的姿态：

> 临当就命，顾视日影，索琴而弹之。

临刑的高台竟是人格前所未有的高度；面对屠刀的姿态，使得整个生命散发出耀眼的光芒。

生命的意义不仅在于它如何展开，也在于它如何面对死亡。

自我意识不可能在真正的意义上定义自身的消亡，对死亡的恐惧经生物化过程而成为人的本能。但人的精神的发展逐渐确立了一种新价值观，在必要的时刻，舍弃生命，以保全绝对的信仰、观念：

> 子贡问政。子曰："足食，足兵，民信之矣。"子贡曰："必不得已而去，于斯三者何先？"曰："去兵。"子贡曰："必不得已而去，于斯二者何先？"曰："去食。自古皆有死，民无信不立。"（《论语·颜渊》）

这与"志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁"（《论语·卫灵公》）的精神完全一致。仁通过生命的牺牲获得了崇高的地位，就像神通过人的献祭而处于更高的地位一样。从组织、秩序的层面上说，社会不可能以人的本能作为社会构成、人际交往的基础，因此必须确立仁义等信仰、法则的崇高地位以保证正常的社会秩序。就个体而言，理论上设定这种牺牲与其说是一种限制，无宁说是给予生命以彻底的解放。外在于我的"物"由于具有比生命更高的价值而有权嘲笑我内心无法排遣的死之颤栗。人的精神发展找到了自己的方向，人们可以笑谈这一本来使他们恐惧的话题，可以用种种现实与幻想的方法，建构身后的荣耀、不朽的神话。

古之刺客游侠可能是最集中代表这一精神发展的群体。他们不享受生命的天年，不甘心接受"期限"到来所具有的不可抗拒性，而是自行确定"结束"的时间。他们有如此大力竟然要支配那本不可支配的生命，并且指定那本不可指定的确定的时刻，抢先完成那归属于命运的工作。不可战胜的东西被他们在这一点上克服了。豫让信守"智伯国士遇我，我故国士报之"的观念，誓为智伯复仇。数不果，拔剑三击赵襄子之衣，以为可报智伯，遂伏剑自杀。聂政也报着"老母今以天年终，政将为知己者用"的信念，西至濮阳，见严仲子，为其刺杀韩相侠累。侠累身亡，左右大乱，聂政疾呼，击杀者数十人，因

自皮面决眼，自屠出肠，遂以死。田光先生以为“为行而使人疑之，非节侠也”，因此必自刎于荆轲之前，以明不泄燕太子之言。荆轲请樊於期之首以献秦王，樊亦自刭。荆轲至易水之滨，歌曰：“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还！”就车而去，终已不顾。即刺秦王未中，负伤，知事不就，倚柱而笑，从容就义。太史公叹曰：“自曹沫至荆轲五人，此其义或成或不成，然其立意较然，不欺其志，名垂后世，岂妄也哉！”①

剑客信守的“义”随着时代不同会有所变化，但他们勇躁轻死、斩截果断的作风却对士林有着很深的影响，此后党人颇有此风。《后汉书》卷六七《李膺传》(2197)曰：

> 张俭事起，收捕钩党，乡人谓(李)膺曰：“可去矣。”对曰：“事不辞难，罪不逃刑，臣之节也。吾年已六十，死生有命，去将安之？”

这种风度在魏晋名士那里，丝毫不比汉末党人逊色。高平陵事件中，桓范向曹爽兄弟献计，不听，被收阙下。士卒持范甚急，范谓部官曰：“徐之，我亦义士耳。”遂送廷尉。②《三国志》卷九《夏侯玄传》(302)注引《世语》曰：

> (夏侯)玄至廷尉，不肯下辞。廷尉钟毓自临治玄。玄正色责毓曰：“吾当何辞？卿为令史责人也，卿便为吾作。”毓以其名士，节高不可屈，而狱当竟，

① 俱见《史记》卷八六《刺客列传》，第2519页以下。

② 《三国志》卷九《曹爽传》注引《魏略》，第290页。

夜为作辞，令与事相附，流涕以示玄。玄视，颔之而已。毓弟会，年少于玄，玄不与交，是日于毓坐狎玄，玄不受。

注引孙盛《杂语》曰：

玄在囹圄，会因欲狎而友玄，玄正色曰："钟君何相偪若此也。"

此皆临死而神色不变。嵇康临刑东市时的表现，可以说，体现出同样的精神。

生命在此突然发生中断，它预知到那个不可变更的、强制性终点的来临，它的本质在这一断裂中被完全颠覆、否定、篡夺。生命不能不受到震惊，再没有比这更大的恐惧了。对生而言，此前所遇到的一切阻碍、挫折、打击，都变得可以承受。这是前所未有的重击。可是，志士仁人们却泰然处之，坦然接受这个中断、这个突变。直到最后一刻，生命都没有被这一突变所侵扰，继续保持着自身。

就有机体的层面而言，生命并非以此证明自己已经战胜死亡。这超越了生命自身的定义。然而，就生命的精神而论，在这种泰然自若的表情之中，人们看到精神仍然留居在生命之中。生命的精神并没有被否定的力量所击败，它安然不动，居守于生命之中。在这一点上，生命超越了死亡。形与神、生命与精神的高度统一体现出生命的真正力量。

面临最后的时刻，嵇康、夏侯玄等人无动于衷。在生死交界的那一刻到来之前，他们看护着生命，保持着生命原有的光

彩与色泽。在生命延续的最后时间与空间里，仍让它是其所是。他们举重若轻，仿佛早已领略过这最终的考验。最后的打击在他们的镇静坚定的目光中受到彻底的藐视。

生生不息，生命诞生于生之中；而死亡彻底死于死亡之中，它将万物化为无差别的同一，不再分裂、融合，没有生长、演变，总之，辩证的运动终止于这沉寂之中。死无辩证法，它自身无差别的同一使它无法将自身寄托给精神。于是，生之精神上的传递终于露出笑容：生命的精神不可战胜。

嵇康颜色不变，问其兄曰："向以琴来不邪？"他并非没有看到对手正迎面扑来，但他没有避让，更没有退却，而是站立在那里，等待对手。甚至，不再等待，而是继续着手中原有的活计。生命继续着自己，倾听着琴声；不再为那个终结者操心，甚至忘掉了它正在逼近。这是多么鼓舞人的场景！因为我们意识到主角必定具有远远超过对手的力量，他才会如此泰然自若。

目送归鸿，手挥五弦：精神依然故我。

五、《幽愤诗》

生命的最后时刻，往往会成为最后的清算。

李斯出狱，与其中子俱执，顾谓其中子曰："吾欲与若复牵黄犬俱出上蔡东门逐狡兔，岂可得乎？"遂父子相哭。韩信为吕后所执，将斩，韩信曰："吾悔不用蒯通之计，乃为儿女子所诈，岂非天哉！"[①]在嵇康之后，陆机又有华亭鹤唳、岂可复

① 《史记》卷八七《李斯列传》及卷九二《淮阴侯列传》，第2526、2628页。

闻之叹。他们都将最终的不幸视为自己某一行动失策的直接后果,因此内心充满懊悔。许多论者根据嵇康的《幽愤诗》,以为他临终之时,颇有悔意。诗曰:

> 嗟余薄祜,少遭不造;哀茕靡识,越在襁褓。母兄鞠育,有慈无威;恃爱肆姐,不训不师。爰及冠带,凭宠自放,抗心希古,任其所尚。托好老庄,贱物贵身,志在守朴,养素全真。曰予不敏,好善暗人,子玉之败,屡增惟尘。大人含弘,藏垢怀耻;民之多僻,政不由己。惟此褊心,显明臧否;感悟思愆(愆),怛若创痏。欲寡其过,谤议沸腾。性不伤物,频致怨憎。昔惭柳下,今愧孙登;内负宿心,外恧良朋。仰慕严郑,乐道闲居;与世无营,神气晏如。咨余不淑,婴累多虞。匪降自天,实由顽疏。理弊患结,卒致囹圄;对答鄙讯,絷此幽阻。实耻讼免,时不我与。虽曰义直,神辱志沮。澡身沧浪,岂云能补?雍雍鸣雁,厉翼北游。顺时而动,得意无忧。嗟我愤叹,曾莫能俦。事与愿违,遘兹淹留。穷达有命,亦又何求?古人有言,善莫近名,奉时恭默,咎悔不生。万石周慎,安亲保荣。世务纷纭,祗搅予情。安乐必诫,乃终利贞。煌煌灵芝,一年三秀。予独何人,有志不就。惩难思复,心焉内疚。庶勖将来,无馨无臭。采薇山阿,散发岩岫。永啸长吟,颐性养寿。

诗中确有自责之语,如"昔惭柳下,今愧孙登";"惩难思复,心焉内疚"等。后人解读也多从自悔自责上求之。"好善暗人",

《文选》李善注谓“与吕安交也”。或曰暗人指钟会。戴明扬云：“此指吕巽言之，谓指吕安、钟会者，皆非也。叔夜与巽友，后又信其许和之言，因即慰解，吕安不为之备，皆所谓暗人也。”[①]宋人王楙《野客丛书》曰：

> 《石林诗话》曰：“嵇康《幽愤诗》：‘昔惭柳下，今愧孙登。’盖志钟会之事。”仆谓钟会所以害康者，因吕安兄讼弟之故。观其集有《与吕长悌绝交》一书甚详。……盖康尝为安致解于其兄。兄绐其和，密致其罪。康悔，因为是书，与其兄绝交，遂牵连入狱。幽愤之诗，正志其事。所以继有“内负宿心，外恧良朋”之语。……康谨言行，一旦缧绁，乃作《幽愤诗》。盖孙登尝谓康曰：“子才多识寡，难免于今之世。”此所以有愧孙之语。[②]

戴明扬曰：“此诗志巽、安之事，诚如王氏所论，惟叔夜入狱，或在吕安追下狱之后，不必因与吕巽绝交，遽致牵连也。”[③]清人沈德潜曰：“通篇直直叙去，自怨自艾，若隐若晦。‘好善暗人’，牵引之由也。‘显明臧否’，得祸之由也。至于‘澡身沧浪，岂云能补’，悔恨之词切矣。末托之‘颐性养寿’，正恐未必能然之词。华亭鹤唳，隐然言外。”[④]何焯亦曰：“嗣宗至慎，卒

① 参见戴明扬《嵇康集校注》此诗注，第27页。
② 宋人王楙《野客丛书》卷二七，中华书局1987年，第311页。
③ 戴明扬《嵇康集校注》此诗注，第26页。
④ [清]沈德潜《古诗源》卷六，中华书局1963年，第144页。

得保持。(嵇康)非薄汤武,徒腾口说,亦何为哉?(此诗)盖悔之也。"[1]陈祚明以为此诗"怨尤之辞少,而悔祸之意真",又云:"'澡身沧浪,岂云能补',悔恨之辞,沉至警切。"[2]嵇康悔恨之由虽然有不同的看法,但诗人内心的悔恨在诗中可以找到明确的证据,因此,论者对此几无异词。

但是,我们在嵇康最后的琴声中听不到丝丝悔意。这不禁使人对此诗产生某些疑问。尽管缺少直接的证据,但《幽愤诗》的可靠性颇有问题。李贽曰:

> 康诣狱明安无罪,此义之至难者也,诗中多自责之辞何哉?若果当自责,此时而后自责,晚矣,是畏死也。既不畏死以明友之无罪,又复畏死而自责,吾不知之矣。夫天下固有不畏死而为义者,是故终其身乐义而忘死,则此死固康所快也,何以自责为也?亦犹世人畏死而不敢为义者,终其身宁无义,而自不肯以义而为朋友死也,则亦无自责时矣。朋友君臣,莫不皆然。世未有托孤寄命之臣既许以死,乃临死而自责者。"好善暗人"之云,岂别有所指而非以指吕安乎否耶?当时太学生三千人,同日伏阙上书,以为康请,则康益可以死而无责矣。钟会以反虏乘机害康,岂康尚未之知,而犹欲颐性养寿,改弦易辙于山阿岩岫之间耶?此岂嵇康颐性养寿时也?余谓叔夜何如人也,临终奏《广陵散》,必无此纷纭自责、错谬幸生之贱态,或

① 戴明扬《嵇康集校注》此诗注引,第34页。

② 陈祚明《采菽堂古诗选》卷八。

好事者增饰于其间耳。览者自能辨之。[①]

李贽的质疑并非没有道理。进一步分析，可以在如下几方面提出疑问：

一是诗中的悔恨之情与嵇康矢志不渝的人格品质完全不相容。嵇康思想深刻，对社会人生宇宙万物多有深思熟虑。《养生论》、《与山巨源绝交书》等文章中表达了他相当成熟的人生观、价值观，这些观念实际上已成为他终生信守的人生志向。他的性格坚毅刚烈，绝非曲意迎合之人。当时局变化，不少士人纷纷回到朝廷之时，他仍然坚持自己的生活理想，从自己的性情出发，坚意不仕，真正做到了他在《家诫》中所说的"志之所之，则口与心誓，守死无贰"。对于这样一位人物，我们难以想象他会在最后的日子里发出"理弊患结，卒致囹圄"、"予独何人，有志不就。惩难思复，心焉内疚"的悔叹。这种神气颓败、意志沮丧、自怨自艾的神情与他"临当就命，顾视日影，索琴而弹之"的姿态，实在判若两人。

二是诗中所表露出来的悔疚情绪与嵇康卓越的识见水平不相符合。根据前文的分析，我们知道，吕安被诬不孝而徙边郡，然不至于被诛。后因给嵇康的书信中，颇显济世之志，而为司马昭所恶，系狱被杀。嵇康为吕安此信辩解，而获"上不臣天子，下不事王侯；轻时傲世，不为物用；无益于今，有败于俗"罪名，最终一同遇难。康、安被诛诚在于他们游离于政坛之外，受到执政猜忌所致，与原先吕安不孝的案子已无多少关联。嵇康对于这一点应该很清楚。他义不负心，毅然出庭为吕安的书信

① [明]李贽《焚书》卷五，中华书局1975年，第205页。

作证，保明其事，从义与理上说，无可自责。然而《幽愤诗》中却说“虽曰义直，神辱志沮”，这不仅与诗人“临义让生”的人生主张相去甚远，与嵇康一贯的道德文章中所体现出的识见水平也无法同日而语。嵇康初与吕巽相善，后愤然绝交。康识见过人，又不轻易交接，然能与吕巽往来，则巽诚有动人之处。以康之识，何须以今日吕巽“包藏祸心”而自悔昔时之交往？在《与吕长悌绝交书》中，嵇康对吕巽的背信弃义异常愤慨，然而却信守“古之君子，绝交不出丑言”的古训，称“怅然失图，复何言哉”！本不欲多言，而此诗复云“曰予不敏，好善暗人”。如果“暗人”实指吕巽，则悔之何益？前文已述，钟会与嵇康被诛的直接关系不大，钟会即使有谗言，康不会尽知，“暗人”与钟会亦不甚相关。总之，无论是出庭作证，还是与吕巽、吕安的交往，从嵇康的为人、性格和识度来看，他不当有自悔之意。

《与山巨源绝交书》中曰：“阮嗣宗……至性过人，与物无伤，唯饮酒过差耳。至为礼法之士所绳，疾之如雠，幸赖大将军保持之耳。”文中并没有与司马氏对立的情绪。然而，此诗却有“大人含弘，藏垢怀耻；民之多僻，政不由己”《文选》张铣注曰：“大人，天子也。言天子能含其大道，包藏垢秽，怀纳诸耻，谓不察臣下之过，致使左右多邪臣，政不由天子之己，而任无辜获罪僻邪也。”此“政不由己”，若指天子，则显然包含对司马氏专命朝政的不满。在当时的环境下，嵇康似难有此危言。何焯曰：“‘民之多僻’，此引司马叔游诫祁盈语，以况吕安事也。”[①]《左传·昭公二十八年》传载：晋祁盈有两个家臣伤风败俗，盈将执之，问司马叔游，叔游以为不可，曰：“《诗》曰：

① 何焯《义门读书记》卷四六，中华书局 1987 年，第 903 页。

‘民之多辟，无自立辟。’姑已，若何?”盈不听，反为恶人所害。戴明扬曰：

> 何氏谓叔夜以此比况吕安之事，似矣。然巽淫安妻，而诬安不孝，叔夜义不负心，保明其事，是则安、巽之臧否，自应显明，叔夜何必以此为悔哉？此祸成于巽、会，此诗亦追悔平昔之言，“民之多僻”，当指钟会等言之也。《左氏宣公九年传》：“陈灵公与孔宁、仪行父通于夏姬，皆衷其衵服以戏于朝。洩冶谏……公告二子，二子请杀之，公弗禁，遂杀洩冶。孔子曰：‘《诗》云：民之多辟，无自立辟。其洩冶之谓乎。’”……案政不由己，而显明臧否，洩冶以此杀身；叔夜峻拒钟会等人，不能危行言逊，正如洩冶，故曰“感悟思愆(愆)”也。若保明吕安之冤，则何愆之有哉？此亦断章取义，不必专指淫昏。下文孙登万石云云，仍即此旨。至张铣之谬，则不足辩矣。

祁盈与洩冶的故事属于同一性质，皆谓世俗恶直丑正，邦国无道，故当危行言逊。嵇康出于正直，为吕安的书信辩护，又教导子女做人须“临义让生”，然而，此诗却发出“民之多僻，政不由己”的感慨，则实有悔意，同样与他一贯做人的准则不相符。

三是此诗行文措意与嵇康其他的诗文特征不甚相符，颇有令人疑惑的诗句。嵇康诗文简洁清峻，脉络清晰，尤其说理之文，条分缕析，环环相扣，无论文思、义理都没有自相抵牾、累赘不尽之病。然而《幽愤诗》却闪烁其词，文理不畅。

虽然嵇康曾拜中散大夫，但他整个在朝做官的时间似乎

并不长，并没有迹象显示出他曾栖隐山林。实际上，他一生中绝大部分的时间只是闲居，《与山巨源绝交书》中清楚地表达了这一愿望："但愿守陋巷，教养子孙，时与亲旧叙阔，陈说平生。浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣。"此书写作时间与《幽愤诗》十分接近，然而诗中却说："庶勖将来，无馨无臭。采薇山阿，散发岩岫。永啸长吟，颐性养寿。"所表达的愿望并不一致。

细读此诗，确有令人费解之处。然孙盛《魏氏春秋》曰："康及吕安事，为诗自责。"[①]则东晋时已有嵇康作诗自责之说。成书于梁代的《文选》也题为嵇康的作品收录了这首诗，在版本线索上没有证据表明它不是嵇康的作品。但由于诗中某些内容与嵇康的思想、个性等方面颇有不相吻合的地方，因此，我们保留这些疑问，将《幽愤诗》视为可靠性有问题的嵇康作品。

与此相关，《文选》卷四三赵至《与嵇茂齐书》的作者也一向有疑问。《嵇绍集》称此书为赵至与嵇蕃书，而干宝《晋纪》以为是吕安与嵇康书。李善注曰："二说不同，故题云景真，而书曰安。"《文选》李周翰注曰："干宝《晋纪》云：'……时太祖逐(吕)安于远郡，在路作此书与康。'康子《绍集序》云景真与茂齐书。且《晋纪》国史，实有所凭，绍之家集，未足可据。何者？时绍以太祖恶安之书，又父与安同诛，惧时所疾，故移此书于景真。考其始末，是安所作，故以安为定也。"《唐钞文选集注汇存》卷八五注引公孙罗《文选钞》曰：

① 见《文选》卷二三《幽愤诗》李善注引。

干宝《晋纪》云："……遂徙(吕)安边郡。安还书与康，其中云：'顾影中原，愤气云踊……'太祖(司马昭)恶之，追收下狱。康理之，俱死。"又《嵇绍集》云："此书赵景真与从兄嵇茂齐书，时人误以为仲悌(吕安)与先君书，故具列其本末。"寻其至实，则干宝说吕安书为是，何者？嵇康之死，实为吕安事相连。吕安不为此书言太壮，何为至死？当死之时，人即称为此书而死。嵇绍晚始成人，恶其父与吕安为党，故作此说以拒之。若说是景真为书，景真孝子，必不肯为不忠之言也。又景真为辽东从事，于理何苦而云"愤气云踊，哀物悼世"乎？实是吕安见枉，非理从边之言也。但为此言，与康相知，所以得使钟会构成其罪。若真为杀安遣妻，[1]引康为证，未足以加刑也。干宝见绍说之非，故于修史，陈其正义。今《文选》所撰，以为亲不过子，故从绍言以书之，其实非也。[2]

李周翰和公孙罗《文选钞》皆以为嵇绍之言不足为据，定此书为吕安与康书，辨之甚详。振甫《嵇康为什么被杀》一文，分析此书原文，以为有四处文字明显不合于赵至而合于吕安，又有一处不合于赵蕃而合于嵇康，由此确定李周翰的意见可信，此

① 杀安：余嘉锡曰："二字有误。"见余嘉锡《世说新语笺疏》注引，第345页。

② 《唐钞文选集注汇存》卷八五，上海古籍出版社2000年，第二·556页。

书是吕安写给嵇康的。[1] 嵇康被司马氏所诛，入晋之后，依旧是朝廷的罪人。嵇绍成人之后，这一状况多少有些不利，因此变吕安与嵇康的书信为赵至与嵇蕃书信，试图淡化康、安的关系。了解这一背景对于理解《幽愤诗》当有帮助。诗中"好善暗人"，《文选》李善注曰"与吕安交也"，应该说，李善的理解合乎诗作想要表达的意思。实际上，《幽愤诗》意在表明嵇康本有"托好老庄，贱物贵身，志在守朴，养素全真"的志愿，虽"欲寡其过"、"性不伤物"，然天性"顽疏"，又不意为"暗人"所误，"惟此褊心，显明臧否"，批评世事，卒致被罪。"虽曰义直，神辱志沮。澡身沧浪，岂云能补"？如今系狱，颇生悔疚，"嗟我愤叹，曾莫能俦。事与愿违，遘兹淹留。穷达有命，亦又何求"？只是期望来日，"采薇山阿，散发岩岫。永啸长吟，颐性养寿"。我们以为，这一诗意符合嵇绍的意愿，而难与嵇康的思想生平相切合。对嵇康而言，为吕安辩护，义出于直，无从悔改，而临刑抚琴更体现其无悔的态度。但在嵇绍那里，他需要父亲作为朝廷的罪人有一个悔过的形象。

《幽愤诗》存在明显的疑问，其作者及成诗经过并不能十分确定。它有可能不是嵇作，也有可能是在嵇康原作的基础上加以修改而成。总之，这首诗的可靠性存在一定的问题。

---

① 见《学林漫录》初集，中华书局1980年，第46页。

思想一：宇宙、社会与人生

杰出的思想家总是广泛地吸收前代的精神遗产，兼收并蓄，融会贯通，从而形成自己独特的思想体系。嵇康也不例外，他的思想与传统的观念、知识体系有着密切的联系，呈现出复杂的形态。因此，简单地为嵇康的思想贴上道家、儒家、或者儒道兼融等标签，并不重要，尽管这类结论大多可以在相关的文献中找到一定的证据，但更重要的是，揭示思想本身的深刻内涵、复杂的特征和相关的联系。我们不满足于某个最终的总体结论，而是试图考察，在一些具体的问题上，嵇康有过什么思考，他究竟说了些什么，他的思想与当时的观念体系、文化背景之间有着什么样的联系等等。

我们拟从三个方面进行讨论。一是他的基本思想，主要是关于宇宙、社会、人生的基本观念。二是他的两个重要的思想命题：养生论和声无哀乐论。三是他在认识论上的贡献。

围绕宇宙、社会、人生等问题，嵇康有很多的思考，由此形成了他的思想的基本框架。关于宇宙万物，他继承了汉人

元气五行等学说。对于社会，他基于道家学说，提出了自己颇为独特的社会政治思想。他认为比较好的社会形态应该是保持“君静于上，臣顺于下”、“群生安逸，自求多福”(《声无哀乐论》)的和谐关系。这一清静无为的社会理想并非全然出于想象。他不仅在《管蔡论》中注意到了现实政治、历史事件的复杂性，而且还在《释私论》中提出，在社会是非道德标准实行的同时，也推行公私的标准，以此纠正当时过分尚名而造成的弊端。他对现实人生、理想人格等都有深入的探索，主张触情而行、率真自然。他从庄子的自由、超脱的至人形象中得到启发，不仅在诗文中真切地表达了他对理想人格的向往，而且在现实经历中，也以自己的行动将人格精神推向新的高度。

一、宇宙与社会

在汉代，关于宇宙的生成已经形成基本的看法，这一认识综合了当时的各类知识，具有一定的解释力量，为学者所普遍接受。

当然，这一套宇宙生成的观念还谈不上是科学的学说，它融合着宇宙本体论的思想，在很大程度上只是对宇宙的生成提供哲学玄想式的解释。当时的知识与技术发展尚不能提出事实的证据以确证宇宙的形成，因此，它基本上是当时哲学观念发展的延伸，是一种充满智慧的猜测。只要它与当时主流的思想体系没有冲突，那么它实际上就拥有了说服力。嵇康基本上继承了汉人的这些观念。他说：

浩浩太素，阳曜阴凝。二仪陶化，人伦肇兴。

（《太师箴》）

太素实际上是哲学本体的概念，但这里被设想为生成性的，因此具有实体的性质。《周易乾凿度》卷上曰："有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。炁形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。"太素被认为是实体世界的开始。《白虎通》卷下亦曰："始起之天，始起先有太初，后有太始，形兆既成，名曰太素。"嵇康沿用太素的概念，以为太素之后，阴阳相分，两者陶化，则演化人类万物。万物之中，又有气的作用。他说：

元气陶铄，众生禀焉。（《明胆论》）

"元气"也是前代的观念。王充立论，颇重气说。《论衡·四讳》篇曰："元气，天地之精微也。"《无形》篇云："人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形。"《说日》篇曰："天地并气，故能生物。"《潜夫论·本训》曰："上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，幡然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。"[1]阮籍同样运用元气说来解释万物的生成变化。他在《达庄论》中说："天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有

---

① 彭铎校正《潜夫论笺校正》，中华书局 1985 年，第 365 页。"壹郁"：《四库全书》文渊阁本作"絪缊"。

内，故万物生焉。……男女同位，山泽通气，雷风不相射，水火不相薄。天地合其德，日月顺其光。自然一体，则万物经其常，入谓之幽，出谓之章，一气盛衰，变化而不伤。是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也。"[①]万物一体，而其变化演变主要通过一气盛衰实现的。嵇康基本上沿用这些观念，同样认为天施元气，万物禀承。他说：

> 乾坤有六子，支干有刚柔；统以阴阳，错以五行；故吉凶可得，而时日是其所由，故古人顺之。（《答释难宅无吉凶摄生论》）

> 夫天地合德，万物资生，寒暑代往，五行以成。章为五色，发为五音。（《声无哀乐论》）

不难看出，他吸收了汉人阴阳五行之说。以为元气分化成阴阳，阴阳相错而成五行，由此衍生万物。总之，在宇宙观上，嵇康基本继承了前人的传统。

有时，他也运用这些基本的解释框架去分析、论证某些具体的问题。如在《明胆论》中，他用气的概念来讨论明与胆的关系。认为明与胆都源自于气，禀气不同，则明胆相异。他说："元气陶铄，众生禀焉。赋受有多少，故才性有昏明。"才性明胆均与禀承元气的多少有关。而人的"五才存体，各有所生。明以阳曜，胆以阴凝"，明为阳气，胆为阴气，二气不同，因此明胆

① 陈伯君校注《阮籍集校注》，中华书局 1987 年，第 138 页。

不能相生。对于多数人而言，明胆二气不能均衡，“或明于见物，或勇于决断”，“唯至人特钟纯美，兼周外内，无不必备”。在当时的思想体系中，嵇康的这种解释有一定的合理性。

关于社会治理，嵇康主要接受了道家思想的影响。在文章中，他描述了上古时期社会政治形态：

> 古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治。君静于上，臣顺于下；玄化潜通，天人交泰。枯槁之类，浸育灵液，六合之内，沐浴鸿流，荡涤尘垢；群生安逸，自求多福；默然从道，怀忠抱义，而不觉其所以然也。……若以往则万国同风，芳荣济茂，馥如秋兰；不期而信，不谋而成，穆然相爱；犹舒锦布彩，灿炳可观也。大道之隆，莫盛于兹，太平之业，莫显于此。（《声无哀乐论》）

> 夫民之性，好安而恶危，好逸而恶劳。故不扰，则其愿得；不逼，则其志从。昔鸿荒之世，大朴未亏，君无文于上，民无竞于下；物全理顺，莫不自得。饱则安寝，饥则求食。怡然鼓腹，不知为至德之世也。（《难自然好学论》）

这里重申道家简易无为的政治理想，强调君、臣、民三者之间和谐的关系。君处于上，清静无为；臣处于下，顺应君主；万民安逸，自求多福，则天下太平。对后代崇尚仁义、开荣利之途等风气，他同样基于道家思想加以批判。他说：

至人不得已而临天下，以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飨万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旗，服华衮，忽若布衣在身也。故君臣相忘于上，蒸民家足于下。岂劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉？且子文三显，色不加悦；柳惠三黜，容不加戚。何者？令尹之尊，不若德义之贵；三黜之贱，不伤冲粹之美。二人尝得富贵于其身，中（各本作终）不以人爵婴心也。故视荣辱如一。由此言之，岂云欲富贵之情哉？（《答难养生论》）

先秦道家对政治虽有阐述，但相当简略，后代思想家基于道家的基本原则，结合现实的内容，又做出了新的阐发。这实际上是对早期道家思想的发展。《老子》第十三章曰："宠辱若惊，贵大患若身。……吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。"人们据"及吾无身，吾有何患"句意，一般认为老子意在让人们"忘身"。应该说，老子的本意是在贵身。身为大患之极，其价值超过天下，"所以能够以贵身的态度去为天下，才可以把天下寄托给他；以爱身的态度去为天下，才可以把天下委托给他"。[1] 意思是说，圣人贵身过于天下，爱身超过天下，则将天下寄托给他。而他视天下为轻，本不欲以天下婴心，以

① 此用《老子》第十三章末句陈鼓应译文，并参见陈鼓应《老子注译及评介》此章的引述，中华书局 1984 年，第 111 页。

天下累及己身，所以“不得已而临天下”。《庄子·在宥》亦谓“君子不得已而临莅天下”。嵇康《太师箴》曰：

> 夫统之者劳，仰之者逸。至人重身，弃而不恤。故子州称疾，石户乘桴；许由鞠躬，辞长九州。先王仁爱，愍世忧时；哀万物之将颓，然后莅之。

子州、石户、许由的事迹在《庄子·让王》中有记载。文曰：“尧以天下让许由，许由不受。又让于子州支父，子州支父曰：‘以我为天子，犹之可也。虽然，我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。’夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎！唯无以天下为者，可以托天下也。……舜以天下让其友石户之农，石户之农曰：‘捲捲乎后之为人，葆力之士也！’以舜之德为未至也，于是夫负妻戴，携子以入于海，终身不反也。”子州欲治自己“幽忧之病”而未暇治天下，正是贵身的态度。圣人贵身，然愍世忧时，故不得已而治理天下，天下不过是暂时寄托在自己的手中、代为照管的东西而已。君主养生，在于清静寡欲，不为外物所侵扰，所以虽居尊贵之位，却不敢颐指气使，虽有四海之富，却不愿穷奢极欲。因为身贵于天下，他不愿君位所带来的荣华影响他的养生，“岂劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉”？因此，君虽临莅天下，然而“恬若素士接宾客”、“若布衣在身”，“君臣相忘于上”。很显然，在曹魏立国前期提出这些思想，不仅丰富了道家思想内容，而且具有现实意义。对照当时君主崇奢、群臣奔竞的风尚，这一带有理想化的政治主张体现出一定的批判意义。

稽康的《太师箴》着重讨论君道。箴体是古代相当特殊的文体，本是群臣规劝君主的文字。作者拟以太师的身份，通过称颂上古帝王君道自然，谴责后世统治的衰败，从而对当今的君王加以警醒。稽康称远古时代：

> 爰初冥昧，不虑不营。欲以物开，患以事成。犯机触害，智不救生。宗长归仁，自然之情。故君道因（各本作自）然，必托贤明。茫茫在昔，罔或不宁。华胥既往，绍以皇羲。默静无文，大朴未亏。万物熙熙，不夭不离。降及唐虞，犹笃其绪。体资易简，应天顺矩。絺褐其裳，土木其宇。物或失性，惧若在予。

上古社会结构简单，民风纯朴，君主寡欲少私，清静无为，而万民自化，含哺而熙，鼓腹而游。《老子》所说“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（第八十章）；“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲”（第三章），一定程度上反映了当时社会的现实与理想，然而，随着历史的进程，古老的统治所依赖的自然、社会及文化环境等逐渐发生变化。统治者试图倡导仁义智慧来改造社会，但道家以为，这带来了更多的麻烦。

稽康说：“下逮德衰，大道沉沦。智惠日用，渐私其亲。惧物乖离，攘臂立仁。名利愈竞，繁礼屡陈。刑教争驰，天性丧真。”后世君主失去了治理国家的根本之道，于是运用智慧，结果却使更多的人们利用巧诈来达到自己的目的；倡导仁义，却使人们丧失天性，更加贪图名利。《老子》第十八章曰：“大

道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”第十九章曰：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”这是道家十分独特的政治思想及历史观。嵇康显然是从道家的基本观念出发对后代的政治做出评价。他认为，君主太看重自己的尊位，于是“凭尊恃势，不友不师”，不能听取群臣的劝谏。“君位益侈，臣路生心”，君主骄奢淫逸，臣下便会想方设法，迎合君王的嗜好，以邀宠信。如此必然导致天下的混乱。

嵇康在其他文章中对现实政治的批判相对比较缓和，然而《太师箴》的语气却是相当激烈。这从另一个侧面反映出他对现实政治的关注。

二、《管蔡论》

《管蔡论》中讨论的主题，有学者认为直接与当时的政治事件相关。侯外庐等说，此论很有可能是甘露元年(256)四月高贵乡公幸太学问诸儒，论及管蔡事时作，时在毌丘俭被诛之后一年，因此，“文中称扬管蔡，实为毌丘俭张目”。[①] 嵇氏论曰：

> 夫管蔡皆服教殉义，忠诚自然，是以文父（各本作王）列而显之；发旦二圣，举而任之；非以情亲而相私也。乃所以崇德礼贤，济殷弊民，绥辅武庚，以兴

① 并见侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，人民出版社 1957 年，第 163、188 页。

顽俗，功业有绩，故旷世不废，名冠当时，列为藩臣。逮至武卒，嗣诵幼冲，周公践政，率朝诸侯。思光前载，以隆王业。而管蔡服教，不达圣权，卒遇大变，不能自通。忠于乃心，思在王室。遂乃抗言率众，欲除国患。翼存天子，甘心毁旦。斯乃愚诚愤发，所以徼祸也。

侯外庐等认为：

毌丘俭为镇东（将军）都督扬州，所谓"名冠当时，列为藩臣（侯外庐引作辅）"；毌丘俭乃先朝旧臣，为故相国司马懿所重用，所谓"文父列而显之；发旦二圣举而任之"；时司马师专权，废齐王芳，所谓"周公践政，率朝诸侯"；毌丘俭举兵反时，上表数师十一大罪，特别指出司马师坐拥强兵，无有臣礼，故宜废之以侯就第，所谓"抗言率众，欲除国患。翼存天子，甘心毁旦"。（原引注：毌丘俭表，见《三国志》本传注。）论中所说的，一一影射当时诛戮毌丘俭这一事件的事实，处处为管蔡昭雪，即处处为毌丘俭辩护，即处处贬斥司马氏。这些反映名门贵族之间的矛盾斗争，是真实的，在客观上他对现实政治的批判也是大胆的。[①]

这样的解释虽然意在表明嵇康反抗司马氏专权的斗争精神，

① 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，第188页。

但却缺乏相应的证据及说服力。

首先，作品的系年无法确证。此论有可能作于毌丘俭被诛之后，同样有可能作于此前。侯外庐等在论中找到了"一一影射"的明证，于是倾向于认为此论作于毌丘俭被诛之后；因为假设了此论作于毌丘俭被诛之后，于是"一一影射"似乎就在文章中得到了显而易见的证据。但事实上，如果没有这一假设，那么，就很难按照"一一影射"的方式进行解读。

其次，侯外庐等认为此论作于高贵乡公幸太学之后，因高贵乡公言及管蔡二叔，当时对此有所讨论，故嵇康作此论以答"或问曰"。《管蔡论》结尾说："三圣所用信良，周公之诛得宜，管蔡之心见理。尔乃大义得通，外内兼叙，无相伐负者；则时论亦得释然而大解也。"侯外庐等曰："所谓'时论'，疑即指太学中未能论究之问题。"[①]这一推测仍可以进一步讨论。

高贵乡公在太学与儒生的讨论中，管蔡之事并非是一个突出的问题。来看《三国志》卷四《三少帝纪》(137)记载：

> (博士庾)峻对曰："虽圣人之弘，犹有所未尽，故禹曰'知人则哲，惟帝难之'，然卒能改授圣贤，缉熙庶绩，亦所以成圣也。"帝曰："夫有始有卒，其唯圣人。若不能始，何以为圣？其言'惟帝难之'，然卒能改授，盖谓知人，圣人所难，非不尽之言也。经云：

---

① 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，第164页。崔富章也认为，嵇康投身批评王肃的太学辩难活动，《管蔡论》当是太学辩论的作品之一。见其《嵇康的生平事迹及〈嵇康集〉的传播源流》，载《浙江大学学报》第29卷第4期，1999年8月。

> ‘知人则哲，能官人。’若尧疑鲧，试之九年，官人失叙，何得谓之圣哲?”峻对曰：“臣窃观经传，圣人行事不能无失，是以尧失之四凶，周公失之二叔，仲尼失之宰予。”帝曰：“尧之任鲧，九载无成，汩陈五行，民用昏垫。至于仲尼失之宰予，言行之间，轻重不同也。至于周公、管、蔡之事，亦《尚书》所载，皆博士所当通也。”峻对曰：“此皆先贤所疑，非臣寡见所能究论。”

不难看出，君臣讨论的中心是“知人，圣人所难”。庾峻仅仅是谈论所及，以管蔡被诛作为“圣人行事不能无失”的三个例证中的一个。史籍不载君臣专门对这一问题的讨论。

管蔡之事在哲理上存在矛盾。管蔡凶恶，周公圣哲而能知人，则不当用管蔡，用则陷于不仁；管蔡不贤，若周公不知，则何以知人成圣？所以庾峻说此为“先贤所疑”。嵇康《管蔡论》中，问者提出的正是这一问题：

> 管蔡流言，叛戾东都。周公征讨，诛以凶逆。顽恶显著，流名千载。且明父圣兄，曾不鉴凶恶于幼稚，觉无良之子弟；而乃使理乱殷之弊民，显荣爵于藩国；使恶积罪成，终遇祸害。于理不通，心所未安。愿闻其说。

但这并非只是在甘露前后才出现的问题。秦汉以来，周公诛管蔡作为一个人们十分熟悉的典故、历史事件，常常在著作中被引用、论述。《吕氏春秋》卷二一《开春》曰：“祈奚……往见

范宣子而说也，曰：‘闻善为国者，赏不过而刑不慢。……故尧之刑也，殛鲧于虞而用禹；周之刑也，戮管蔡而相周公；不慢刑也。’”《韩非子·说疑》曰：“尧有丹朱，而舜有商均，启有五观，商有太甲，武王有管蔡。五王之所诛者，皆父兄子弟之亲也，而所杀亡其身、残破其家者何也？以其害国伤民败法类也。”《论衡》卷十四《谴告》篇曰：“管蔡篡畔，周公告教之，至于再三。其所以告教之者，岂云当篡畔哉？人道善善恶恶，施善以赏，加恶以罪，天道宜然。”对于事件中周公的两难境地，人们总试图给予合理的解释。论者大多认为，周公为了国家的利益，不得已而诛管蔡，这是明智的选择。

但另一方面，兄弟为仇，确实与人们的亲情、道德的观念相冲突。因此，《淮南子》卷十三《氾论》中说：“周公有杀弟之累，齐桓有争国之名，然而周公以义补缺，桓公以功灭丑，而皆为贤。”王充在《论衡》卷十九《宣汉》、《恢国》篇中，比较周、汉两代，不仅以为“高汉于周，拟汉过周”，而且“恢论汉国，在百代之上”，其中的一条理由就是，汉代在处理类似的问题上，要比周公仁慈得多。《恢国》篇曰：“黄帝有涿鹿之战；尧有丹水之师；舜时有苗不服；夏启有扈叛逆；高宗伐鬼方，三年克之；周成王管蔡悖乱，周公东征。前代皆然，汉不闻此。”又曰：“春秋之义，君亲无将，将而必诛。广陵王荆迷于薆巫，楚王英惑于狭(侠)客，事情列见，孝明三宥，二王吞药。周诛管蔡，违斯远矣！……二王，帝族也，位为王侯，与管蔡同。管蔡灭嗣，二王立后，恩已褒矣。”可见，人们对周公诛管蔡存在着不同的看法。在各种解释中，论者大多通过合理的解释，消除这一事件中国家、法律与人伦、亲情之间的冲突。但东汉末王符《潜夫论》中对此进行专门的讨论，却强调了其中的对立。其《释

难》篇曰：

庚子曰："周公知管、蔡之恶，以相武庚，使肆厥毒，從而诛之，何不仁也？若其不知，何不圣也？二者之过，必处一焉。"潜夫曰："书二子挟庚子父以叛，[1]然未知其类之与？抑抑相反？[2] 且天知桀恶而帝之夏，又知纣恶而王之殷，使虐二国，残贼下民，多纵厥毒，灭其身，亦可谓不仁不知乎？"庚子曰："不然。夫桀、纣者，无亲于天，故天任之而勿忧，诛之而勿哀。今管、蔡之与周公也，有兄弟之亲，有骨肉之恩，不量能而使之，不堪命而任之，故曰异于桀、纣之与天也。"潜夫曰："皇天无亲，帝王继体之君，父事天。王者为子，故父事天也。率土之民，莫非王臣也。将而必诛，王法公也。无偏无颇，亲疏同也。大义灭亲，尊王之义也。立弊之天为周公之德因斯也。过此而往者，未之或知。"

这里明确提出的"不仁不知、周公必居其一"，正是嵇康在《管蔡论》中提出的问题。可以说，这一悖论至迟在东汉末就十分清楚地提出来了，并非是在高贵乡公与儒生讨论时才有的。那么，嵇康在甘露年之前撰写此论就有着同样的

① 汪继培《潜夫论笺》引王绍兰云："'庚子父'当是武庚禄父，'庚'上脱'武'字，'子'是'禄'之蚀而仅存者。"见彭铎《潜夫论笺校正》，中华书局 1985 年，第 327 页。今案："庚子父"，《四库全书》文渊阁本作"殷武庚"。

② 汪继培曰："文有脱误。"今案：《四库全书》文渊阁本作"然未知其类之与抑相反也"。

可能性。

第三，《管蔡论》若是“影射”的文章还将遇到一个解释难点。侯外庐等以管蔡指毌丘俭，将周公比司马氏。认为此论中“称扬管蔡，实为毌丘俭张目”，并“处处贬斥司马氏”。然而，此文和《潜夫论》中的讨论一样，主要目的在于从哲理上消解亲情与尊王之间的冲突，为管蔡反叛、周公灭亲寻找更能为人们接受的解释。嵇康认为“管蔡服教，不达圣权，卒遇大变，不能自通”，则管蔡不能充分理解周公在特定的历史条件下灵活变通的策略，因此“愚诚愤发，所以徼祸”。而周公诛管蔡实属不得已：

> 成王大寤，周公显复，一化齐俗，义以断恩；虽内信如心，外体不立，称兵叛乱，所惑者广。是以隐忍授刑，流涕行诛，示以赏罚，不避亲戚。荣爵所显，必钟盛德；戮挞所施，必加有罪。斯乃为教之正体，古今之明义也。

作者已经解释，管蔡本忠于王朝，并非存心叛乱，而周公对此十分清楚，然而“称兵叛乱，所惑者广”，故不得不“隐忍授刑”。嵇康认为周公的这一做法正是“为教之正体，古今之明义”。不难看出，文中并没有谴责周公的意思，也丝毫看不出“处处贬斥司马氏”的地方。

从这三个方面来看，将《管蔡论》看做是为毌丘俭张目、责难司马氏的文章就很勉强了。我们以为，这是一篇颇具学术意义的史论文章。作者试图找到事件表面看起来“于理不通”的症结，从而对周公诛管蔡之事做出新的解释。他

认为：

> 管蔡虽怀忠抱诚，要为罪诛。罪诛已显，不得复理。内必（心）幽伏，[1]罪恶遂章。幽章之路大殊，故令奕世未蒙发起耳。然论者承名信行，便谓管蔡为恶；不知管蔡之恶，乃所以令三圣为不明也。若三圣未为不明，则圣不佑恶、任顽凶也。顽凶不容于明世，则管蔡无取私于父兄，而见任必以忠良，则二叔故为淑善矣。

自汉以来，管蔡一向被斥为叛逆者，而嵇康却能够超越常论对善恶的一般看法，尽可能全面地体察周公、管蔡等人所处的特定的历史情境，寻找各自行为的内在动机和外部原因。他认为管蔡最终虽以罪诛，然而起初却是"服教殉义，忠诚自然"，就其动机，并无不善，本来都是"淑善"之士。随着这一认识的突破，整个事件就变得明朗。管蔡未为不贤，文王、周公在用人上并没有"不明"。然而周公居摄，忠贤"暗权"，管蔡怀疑，兵戈一起，周公"不得不诛"，于理有充分的依据。至此，周公不知不仁的悖论得到了解决。很显然，文章并没有因为管蔡翻案，而斥责周公，相反，却使周公从历史的"二者之过，必处一焉"的困境中走出。如果嵇康写到周公时，心里真的意指现执政，那么不妨说，他倒是在称赞司马氏。事实上，嵇康关心的是在"于理不通"之处寻找较为圆满的解释：

---

① 必：鲁迅曰："案当作心。"

若此，三圣所用信良，周公之诛得宜，管蔡之心见理。尔乃大义得通，外内兼叙，无相伐负者；则时论亦得释然而大解也。

这一理解确实是嵇康的独到之处。张运泰称："创论有裨于世。论世知人，此为不愧。"[①]在这里，通过努力不仅获得了新的历史认识，而且其论证思辨的方法与嵇康的方法论主张正相一致。《明胆论》中他主张"论理情性，折引异同，固当寻所受之终始，推气分之所由，顺端极末，乃不悖耳"；而在《管蔡论》中，作者不囿于固有观念，深入体会历史的特定环境，从诸多方面分析事件的前因后果，从而对事件提出更具合理性的解释。两者有着相同的方法论上的特点，可见，嵇康对自身的思想方法有明确的意识。

简而言之，嵇康主张社会应当保持纯朴自然的风貌。君主清静无为，少私寡欲，而百姓安居乐业，这样就能够保持社会的稳定。在特定的社会条件下，统治者不得不运用权变以处理棘手的政治危机。《管蔡论》中所讨论的问题反映出嵇康对政治复杂性的充分认识。

三、是非与公私

嵇康对社会、人生的思考并非纯粹出于理论，它实际上与当时的社会现实有着密切的联系。《释私论》中，既对矫情尚名之风提出了应对的措施，又基于现实的立场，对人格的提升

① 戴明扬《嵇康集校注》引《汉魏名文乘》，第248页。

寄予殷切的期望。

东汉尚名之风由来已久。原始儒家的著作中十分注重通过道德修养而获得美名。孔子曰："君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。"（《论语·里仁》）又曰："君子疾没世而名不称焉。"（《论语·卫灵公》）汉代提倡儒学，士人颇重道德修养。随着乡里清议制度的形成，特别是朝廷及地方根据善名来选拔士人，追求道德上的完美逐渐形成普遍的风气。这样的社会风尚对激励士人砥砺名节，确实起到了很大的作用："李元礼（膺）风格秀整，高自标持，欲以天下名教是非为己任"（《世说新语·德行》第 4 条）；"陈仲举（蕃）言为士则，行为世范。"（同上第 1 条）其他仁人、义士、孝子、烈女的壮举也多见载于各类史籍之中。可以看出，东汉以来，士人普遍期望通过道德修养提高自身的声名。

重视名声的风气，在一定程度上促使士人为了自身的名节而不惜牺牲个人的利益，与人为善。尽管这些为善的动机有时很复杂，往往混杂着其他方面的因素，但无论怎样，善行大多在客观上有利于社会和他人。《晋书》卷九四《刘驎之传》(2448)曰：

> 驎之虽冠冕之族，信义著于群小，凡厮伍之家婚娶葬送，无不躬自造焉。……去驎之家百馀里，有一孤姥，病将死，叹息谓人曰："谁当埋我，惟有刘长史耳！何由令知?"驎之先闻其有患，故往候之，值其命终，乃身为营棺殡送之。

吕思勉说："若驎之者，不敢谓其无徼名之心，然就其事论之，则诚凡民有丧、匍匐救之之仁人矣。世岂遂无仁人？以徼名

而勉为仁者，盖亦不乏，则名亦未始不足以将进人也。”①

然而，当名声成为有利可图的资本时，往往导致刻意求名的弊端。刻意，就不免矫情；过分，遂流于怪诞。《后汉书》卷六六《陈蕃传》(2159)曰：

> 民有赵宣葬亲而不闭埏隧(墓道)，因居其中，行服二十馀年，乡邑称孝，州郡数礼请之。郡内以荐(陈)蕃，蕃与相见，问及妻子，而宣五子皆服中所生。蕃大怒曰："圣人制礼，贤者俯就，不肖企及。且祭不欲数，以其易黩故也。况乃寝宿冢藏，而孕育其中，诳时惑众，诬污鬼神乎?"遂致其罪。

邓攸系子更是一个突出的例子。《晋书》卷九十《邓攸传》(2339)载：

> 石勒过泗水，(邓)攸乃斫坏车，以牛马负妻子而逃。又遇贼，掠其牛马，步走，担其儿及弟子绥。度不能两全，乃谓其妻曰："吾弟早亡，惟有一息，理不可绝，止应自弃我儿耳。幸而得存，我后当有子。"妻泣而从之，乃弃之。其子朝弃而暮及。明日，攸系之于树而去。

《世说新语》将此事收在《德行》篇中，至少反映出当时对这种行为的肯定。然而，唐人编《晋书》时，对这种过分尚名的热情

① 吕思勉《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社1982年，第801页。

所导致的理智缺乏、行为偏激提出异议：

史臣曰：……而攸弃子存侄，以义断恩，若力所不能，自可割情忍痛，何至预加徽纆，绝其奔走者乎！斯岂慈父仁人之所用心也？

唐人从尚名的风气中走出，所以不满晋人的矫诞。今人更不能同意邓攸以"义"的名义实施残酷的谋杀，吕思勉说：

《晋书》所载，居丧过礼、庐墓积年、负土成坟、让产让财、抚养亲族、收恤故旧之士甚多，岂皆笃行！盖以要名也。而其尤矫诞者，要莫如邓攸。……夫云"朝弃暮及"，则儿已自能奔走，何待负担？此而系之，是自杀其子也。不徒不足称义，抑当服上刑矣。[①]

这当然是相当极端的例子，但从中可以看出，注重名声、以名取士的做法风行之后，矫伪之行已在所难免。色取行违，哗众取宠，通过一些耸人听闻的事情为自己赢得名声，大有人在。居丧过礼、抚养亲族、散财让产等容易产生轰动效应的行为时有发生。如《世说新语·德行》第32条：

阮光禄（裕）在剡，曾有好车，借者无不皆给。有人葬母，意欲借而不敢言，阮后闻之，叹曰："吾有

① 吕思勉《吕思勉读史札记》，上海古籍出版社1982年，第800页。

车，而使人不敢借，何以车为？"遂焚之。

车焚之后，他人欲借而无门，善行欲施而无由，焚车之举实在于事无补。然而，这却能给毁车者带来好名声。对于这类故事，吕思勉说："史之所云，无一语近于情理，而众口相传，誉为义士，固知庸众之易欺；而当时愤世之士，必欲违众而蔑礼，至于贾祸而不悔，固亦有激之使然者也。"[①]

在崇尚名教的社会环境中，追求名声的过分举动往往为时俗所认可；后人看起来不近情理的事情，在当时人眼中却似乎有着充分的理由。只有部分有识之士敏锐地觉察到这类行为的虚伪性，愤然鄙薄世俗的虚名，不肯简单地用名教作为自己安身立命的基础，用礼法推崇的德行来赢得世人的赞誉，而是推行新的价值观，率直任性，崇尚自然，追求内心与外表一致的德行。嵇、阮诸人大多深识名教之弊而标榜任性自然，他们当中，嵇康对这些问题的思考颇为系统而深入。

针对当时矫饰伪善的风气，嵇康在《释私论》中提出"无措是非"、"越名教而任自然"，试图找到鄙弃贪竞之风、回复人之真性的路径。这篇文章既是对当时社会问题的解答，又是自我人格的探寻。《释私论》的写作年代不可考，与《管蔡论》一样，其中也有"或问曰"，仍似与友人讨论而形成的文章。

在嵇康看来，人的内心同时遇到内外两方面的挑战，内部是各种欲望，外部则面临着传统社会生活建立起来的道德标准。人如果受到欲望的摆布，掩饰内心的真实意图与动机，有意地让自己的行为表面看起来符合是非标准，这种虚伪、失去

① 吕思勉《吕思勉读史札记》，第800页。

本性的生活毫无意义可言。他在《释私论》篇首提出：

> 夫称君子者：心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。是故言君子，则以无措为主，以通物为美。言小人，则以匿情为非，以违道为阙。何者？匿情矜吝（吝），小人之至恶；虚心无措，君子之笃行也。

上述的观点可以从内与外、即个体与社会两方面来分析，以下图表示：

<table>
<tr><td colspan="6">个体(内)：是非无措，物情顺通</td><td colspan="2">社会(外)：公私交显</td></tr>
<tr><td rowspan="2">心</td><td>体亮心达</td><td>情不系于所欲</td><td rowspan="2">无措</td><td>审贵贱，通物情</td><td rowspan="2">达乎大道</td><td>行私者无所冀</td><td rowspan="2">大治之道</td></tr>
<tr><td>气静神虚</td><td>心不存乎矜尚</td><td>越名教，任自然</td><td>立公者无所忌</td></tr>
</table>

第一，从个体方面看。“越名教而任自然”，即达到“情不系于所欲”、“心不存乎矜尚”的境界。个体从人之真性出发，不再考虑是非标准以及遵循礼教给自己带来的好处，这就是“释私”。释私就是走向更高的人格境界。第二，就社会方面而言。他认为，仅仅以名教的是非标准来衡量人们的行为，往往给虚伪的贪名者以可乘之机，因此，社会还必须确立公私标准。它要求个体应该“是非无措”，无意考虑外在的是非标准，

这样就能够"显情"，显露自己的真实的内心世界，而做到"公"。是非标准同时结合"公"、"私"的标准，就可以阻止虚伪之风，达到"大治之道"。

首先讨论社会方面，嵇康所阐述的"公"、"私"准则，如何可以防止名教的虚伪化。①

嵇康认为，仅仅以名教作为社会道德标准有失简单化。一旦有耸动听闻的善事、清贞绝俗的高行即被视为至善而得到整个社会的褒奖，虽为劝善，然而却难以杜绝欺世盗名的行径。因此他提出，在具有是非尺度的同时，还必须配合公私标准来进行衡量；仅有是非标准还不能真正实现善。行事合乎是，则为是；行事不合乎是，则为非，但人的行为总是与一定的动机联系在一起，因此要判断是非，还必须结合动机或意图来考察，而这一过程有待于行为者自愿并主动公开自己的意图。嵇康定义："私以不言为名，公以尽言为称。"能够显露自己的真实想法，则为"公"，否则为私。这样，行事虽然符合道德标准，然而意在为己获得声名或利益，并且隐瞒这一意图，即为"匿情"，则为有私，因而不能称之为善；行事虽有过错之处，但若能表露自己的真实想法，即为"显情"，那么，过错之中便有无私之处，即"公"的成分。嵇康说：

> 故论公私者，虽云志道存善，心无凶邪，无所怀而不匿者，不可谓无私。虽欲之伐善，情之违道，无所抱而不显者，不可谓不公。今执必公之理，以绳不公之情，使夫虽性善者，不离于有私，虽欲之伐善，不

① 个体方面的讨论放在下一章。

> 陷于不公，重其名而贵其心，则是非之情，不得不显矣。夫是非必显，有善者无匿情之不是，有非者不加不公之大非，无不是则善莫不得，无大非则莫过其非，乃所以救其非也。非徒尽善，亦所以厉不善也。

是非与公私结合形成新的社会伦理准则：一方面以是非标准约束人们的行为，所谓"重其名"；另一方面，还要考查"是非之情"，所谓"贵其心"。"执必公之理，以绳不公之情"。这样，为善者不再有所隐瞒，而"无匿情之不是"；而有过失之处的人由于公开自己的想法，而可以得到纠正，不会因为"匿情"而再加上"不公之大非"。善行由此可以走向完全的善，而有非者亦可以救其非，而走向善。嵇康举例进一步说明自己的观点：

> 或问曰：第五伦有私乎哉？曰：昔吾兄子有疾，吾一夕十往省，而反必寐。自吾子有疾，终朝不往视，而通夜不得眠。若是可谓私乎？非私也？答曰：是非也，非私也。夫私以不言为名，公以尽言为称，善以无恙（吝）为体，非以有措为负。今第五显情，是[非]无私也；[1]矜往不眠，是有非也。无私而有非者，无措之志也。夫言无措者，不齐于必尽也；言多吝者，不具于不言而已也。故多吝有非，无措有是。

---

① 鲁迅校："案'非'字当衍。"

这个具体的例子，对于理解嵇康关于是非公私的观点很有帮助。他的解释分为两层：先说是非。东汉名臣第五伦"矜往不眠"，是"非"而不是"私"。为什么是"非"呢？自己的孩子有病，心中有所牵挂而不眠，本该数数往视，却忍住不去探看。"矜往"的原因在于他担心别人认为他有所私心偏爱。对通常的是非善恶标准有所考虑，有所算计，在嵇康看来，这就是"有措"是非。"善以无衺为体，非以有措为负"，因此，"有措"之中已经有"非"的存在了。再说公私。第五伦的行为为什么又不是"私"呢？他能够公开自己的想法，即能"显情"，因此是无私。起先，第五伦有所顾忌而"矜往"，这时他因"有措"而有"非"。但他并非想利用自己的善行而获得名声，因此能够公开自己的真实想法，这时，他的行为又属"无措"。所以嵇康总结说："第五伦有非而能显，不可谓不公也。所显是非，不可谓有措也。"

不难看出，"无措"是嵇康这一思想的关键。心存有"矜尚"，往往使人有所"计"、有所"措"。"计"即计划、算计；"措"即置放、安排。他在《难自然好学论》中说：

> 贪生之禽，食园池之粱菽。求安之士，乃诡志以从俗。操笔执觚，足容苏息；积学明经，以代稼穑。是以困而后学，学以致荣；计而后习，好以习成。……若遇上古无文之治，可不学而获安，不勤而得志；则何求于六经，何欲于仁义哉？以此言之：则今之学者，岂不先计而后学邪？苟计而后动，则非自然之应也。

通过“计”看到学习经典有“以代稼穑”、“学以致荣”的好处，这时才开始学习。对照上古时代，社会原始，君主可“无文”而治，百姓“可不学而获安”，无所谓六经，亦无所谓“积学明经”，因此后世学习的动机是“计”的结果。“计”就是“有措”。人们往往从自身的利益出发，刻意迎合是非善恶标准，就是“有措”是非。“是非无措”，就是对是非无所措意、无所算计。《释私论》说：

夫至人之用心，固不存于有措矣。

虚心无措，君子之笃行也。

君子、至人率真自然，“值心而言”、“触情而行”，从不掩饰自己的本性，这就是“君子之笃行”。可见，“无措”在嵇康这一观念中有着十分重要的地位。他又说：

无措之所以有是，以志无所尚，心无所欲，达乎大道之情，动以自然，则无道以至非也。

“无措”之所以得到肯定，在于人心“无措”的状态是通向绝美至善的大门。嵇康还解释，措与无措，不尽在言与不言、公开与隐匿，主要在于“心无所欲”、“动以自然”的内心状态。

他又说：

抱一而无措，则无私。无非兼有二义，乃为绝美耳。若非而能言者，是贤于不言之私非，无（疑作匿）

情以非之大者也。[1]

是非与公私两种标准结合在一起，从理论上讲，我们可以概括为四种行为模式，即：

善而公；非而公；非而私；善而私。

有善行而无私，是作者所说的“无非兼有二义，乃为绝美”。有非而能公开，总是好于“不言之私非”。有非而不言，虽有隐匿，但总会为人所知。匿情而行善，以表面的善行掩饰自身的不良动机，而获得声名，这样的善行不再是善，而且要比一般的“非”更为“非”，嵇康称之为“非之大者”。

值得注意的是，嵇康将是非与公私结合起来考察人的行为，充分考虑到了事情的复杂性。人的行为、社会的实践活动不仅有一个过程，而且与其他相关的行为、活动以及背景都有着紧密的联系，构成一个整体。因此，某一行为与活动的是非并不完全取决于其本身，而应该结合事情的各个方面综合加以考察。嵇康细致地分析道：

然事亦有似非而非非，类是而非是者；不可不察也。故变通之机，或有矜以至让，贪以致廉，愚以成

① 原句作：“若非而能言者，是贤于不言之私，非无情以非之大者也。”句意费解。鲁迅校本无校语。戴明扬以为末句句首夺“有”，“情”为“措”字之讹，改“大”为“小”，当作：“有非无措以非之小者也。”见《嵇康集校注》卷六，第 243 页。今案：戴氏句解，稍嫌曲折。文中多处有“匿情”，而末言 “無情”，“無”或为“匿”字之讹。又断句稍有变动。

智，忍以济仁；然矜吝之时，不可谓无廉；猜（各本作情）忍之形，不可谓无仁；此似非而非非者也。或谗言似信，不可谓有诚；激盗似忠，不可谓无私；此类是而非是也。故乃论其用心，定其所趣，执其辞以准其理，察其情以寻其变；肆乎所始，名其所终；则夫行私之情，不得因乎似非而容其非；淑亮之心，不得蹈乎似是而负其是。故实是以暂非而后显，实非以暂是而后明。公私交显，则行私者无所冀，而淑亮者无所负矣。行私者无所冀，则思改其非；立公者无所忌，则行之无疑；此大治之道也。

因为事有似是而非，类非而是；又有表面上看起来正确，而实际上错误；暂时以为不对，而终究获得成功，如此复杂的情况，只有“公私交显”，使得“行私者无所冀，而淑亮者无所负”，作者以为，这是“大治之道”。不难看出，在社会普遍尚名的风气下，针对当时以名教善行作为幌子而掩盖充满私欲的劣迹以及矫情诡激的行为，嵇康深刻阐发的公私之论，不仅在理论上富有启发，在实践上也具有积极的意义。

思想二：人格

稽康对人的思考主要体现在现实与理想的两个层面上。现实中的人，包括人与社会两个因素，他在《释私论》中提出的是非公私的概念同时针对这两者。对于社会而言，推行是非的准则，还必须配合“公私”的标准，从而遏止沽名钓誉的虚伪之风；对于个体而言，实现人格的高尚，首先应当做到“公”：从否定方面讲，是“无措是非”；从肯定方面说，则是“任心”、“任自然”。

一、越名任心

现在来看稽康的“越名教而任自然”在个体的自我人格建立方面的意义。先从他的人生立志说起。稽康在告诫自己的孩子时说：

人无志，非人也。（《家诫》）

他把"志"作为做人的一个核心标准。人如果没有志，那么，在真正人的意义上，就已经丧失其本质。可见志在嵇康心目中的重要地位。

这里所说的志，即志向，很接近孔子所说的"三军可夺帅也，匹夫不可夺志"(《论语·子罕》)、"吾十有五而志于学"(《论语·为政》)中"志"的含义。"志"体现出意向性，是朝向某个目标或者方向的强大的精神力量。

志作为精神力量蕴含于人格之中，具有深刻的内在性。只要人没有主动放弃这一内在的志向时，那么这一志向将随着人的主体存在而存在，外物或者外力都找寻不到抵达内在志向的路径，从而无法从根本上取消它，正因此，志具有不可剥夺性。在思想史中，古代的仁人志士深刻地体悟到这种不可剥夺性，将志作为人格的基础。人格的高绝正是通过这种不可剥夺的志向的确立与坚守而藐视所有的外物。《论语集释》引侯氏曰："三军之勇在人，匹夫之志在己，故帅可夺而志不可夺。如可夺，则亦不足谓之志矣。"[①]将帅作为外在的实体而存在，故总有被夺的可能性，而志以其内在性而不可被外物剥夺。

人总是内在地消除自身的志向，主动放弃，或者受到外物的影响而产生新的意愿。因此，志仅具有内在性还不能完全实现自身，它还必须处于现实的时间之中。也就是说，随着时间的推移，它能够坚守；坚持的时间越长，志向所获得的精神力量就越强大。志时刻被意识到，时刻被激励。在更多意志、意愿相互竞争时，它始终处于绝对优势、不可取代的地位：

---

① 程树德《论语集释》卷十八，中华书局 1990 年，第 619 页。

若心疲体解，或牵于外物，或累于内欲；不堪近患，不忍小情，则议于去就。议于去就，则二心交争。二心交争，则向所以见役之情胜矣。或有中道而废，或有不成一匮而败之。以之守则不固，以之攻则怯弱。与之誓则多违，与之谋则善泄。临乐则肆情，处逸则极意。故虽繁华熠耀，无结秀之勋；终年之勤，无一旦之功。（《家诫》）

人们内在的各种意愿，并不能称之为志。志的本质在于它的意愿存在于时间的延续之中，始终能够朝向它的方向。在受到外在的、内在的侵扰时，这一意愿从不改变它的目标。最初的愿望在反复的磨难中跃居志的境界，在这种不断的抵御、抗争之中实现志的本质。因此，志的特征在于"守"，它始终守望着意愿的目标，倾听着来自远方的召唤，时时照看好朝向目标进程中所有的热情与动力：

若志之所之，则口与心誓，守死无贰。耻躬不逮，期于必济。（《家诫》）

志要求立志者必须具有"期于必济"、"守死无贰"的承诺，在逐步实现这种承诺之中，它交付出自己的本质，展现出自身的全部内涵。

志要求立志者的承诺，才给予志的实现。然而，就志本身而言，它又从没有要求任何承诺，也就是说，守志不是因为"口与心誓"，有过预先的承诺，而是守志者仅仅出于自身的本性。守信的原因不在于惧怕没有实现承诺而受到的惩罚，而是守

信者的本性就是如此;他按照自已的天性去做,不愿放弃最初的意愿。他在没有任何承诺的情况下,信守了全部的诺言;在没有想到守信与否所带来的各种后果的情形下,始终守望着那个目标,实现志所要求的一切:

> 若夫申胥之长吟,夷、叔(各本作齐)之全洁,展季之执信,苏武之守节;可谓固矣。故以无心守之,安而体之,若自然也。乃是守志之盛者耳。(《家诫》)

申包胥入秦乞师,立依于庭墙而哭,日夜不绝声,七日秦师乃出。伯夷、叔齐不食周粟,以洁其行。展季,即柳下惠,古之守信之人。苏武出使匈奴,二十年不降。嵇康认为他们都是固守其志的人,然而,他们的守志,是"以无心守之,安而体之",皆出于自然的本性。他认为,这样的人达到了守志的最高境界。

那么,"志之所之",应该向着什么样的目标?

他认为,并非任何对象都可以成为自己的志向,这里仍然有所选择。执著的志向期待朝着善的方向:

> 君子用心,所欲准行,自当量其善者,必拟议而后动。(《家诫》)

嵇康所说的"善"不仅仅指日常道德标准中的善,而且是与"越名教而任自然"相联系的善。《释私论》中他提出,君子应该做到"心不存乎矜尚"、"情不系于所欲",总之"心无措乎是非",这

样就能够做到"越名教而任自然"、"审贵贱而通物情"，即达到"行不违乎道"的境界。为什么一般的是非善恶的标准不足以确立为伦理的终极标准呢？这前文已经解释，是非标准还须与公私之理相结合，社会才能实现大治。

"越名任心"，人仅仅以本性作为行为的出发点，何以能够保证就是善呢？

事实上，人们不难在现实中看到很多纵欲贪婪、阴险狡诈的行为仿佛出自人的本性一般。向秀在《难养生论》中说："且生之为乐，以恩爱相接。天理人伦，燕婉娱心，荣华悦志。服飨滋味，以宣五情。纳御声色，以达性气。此天理自然，人之所宜，三王所不易也。"贪图名利，追求富贵，在很多人看来，都是源于本性的行为。然而嵇康认为，这些并非人的自然本性。他说：

> 然则子之所以为欢者，必结驷连骑，食方丈于前也。夫俟此而后为足，谓之天理自然者，皆役身以物，丧智于欲，原性命之情，有累于所论矣。夫渴者唯水之是见，酌者唯酒之是求。人皆知乎生于有疾也。今若以從欲为得性，则渴酌者非病，淫湎者非过，桀跖之徒皆得自然。(《答难养生论》)

当"役身以物，丧智于欲"时，人的本性已经被遮蔽，然而人们有时认识不到这一点，仍以为所作所为出于自然的天性。

嵇康在与张叔辽讨论"自然好学"的问题时，也涉及到人的本性。张叔辽认为人们好学六经完全出于人的自然天性，嵇康则分析说，这只是社会历史发展的产物。要认识人的本

性，就应该追溯其本源：

> 六经以抑引为主，人性以從欲为欢。抑引则违其愿，從欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。固知仁义务于理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。由是言之：则鸟不毁(聚)以求驯，兽不群而求畜；则人之真性，无为正(不)当；①自然耽此礼学矣。(《难自然好学论》)

在这里所讨论的“人性以從欲为欢”、“從欲则得自然”，尚未达到“道德之正”、“人之真性”的境界。也就是说，还未到达真正的“自然”的本性。是非名教以及文化规范皆“非自然之所出”，因此，实现本性的自然，并非经由“抑引之六经”、“犯情之礼律”的浸染与引导。

那么，如何能够实现人性的“自然”呢？

这就是“无措”。“无措”可以分两方面说，一是“心不存乎矜尚”，一是“情不系于所欲”。先说前者。前文已经提到，如果人们“有措”是非，特意迎合名教，即仅仅考虑到如果遵循这样的标准会给自己带来好处，反之会受到惩罚与谴责时，才遵循这样的准则，那么，这样的“算计”过程便陷入了“私”，行为已经不再是出于“自然”了。即使行为在某些方面看起来是正确的，仍有不当的地方。因此，只有“是非无措”，超越名教，无

① 毁：鲁迅校：“疑聚字之讹。旧校于下加类字，甚非。”正：鲁迅校：“当作不。”

意于外在的行为准则，这样的行为才是出于自然，才有可能接近大道。

再说“情不系于所欲”。嵇康提出，通过“体亮心达”，而达到“情不系于所欲”的境界，即本性中的欲望达到自然而然的状态，不再是盲目的驱使力量，这样，人才能够真正主宰自己。事实上，他并没有将欲望从人性中完全逐出，相反，而是肯定欲望的正当性。他在《答难养生论》中说：“夫不虑而欲，性之动也；识而后感，智之用也。性动者，遇物而当，足则无馀。智用者，从感而求，倦而不已。”欲望源于人的本性，其本身并没有不正当之处，但问题在于，人们“识而后感”，“从感而求，倦而不已”。由于“智”的关系，或者说，在“智”的、想象的激发下，人们不停地刺激欲望，并且不断地谋划欲望的满足。正是在这个意义上，嵇康才说：

> 夫嗜欲虽出于人，而非道德之正。犹木之有蝎，虽木之所生，而非木之所宜也。故蝎盛则木朽，欲胜则身枯。然则欲与生不并久，名与身不俱存，略可知矣。（《答难养生论》）

然而，欲望的调节引导仍在于智的运用：

> 所以贵智而尚动者，以其能益生而厚身也。然欲动则悔吝生，智行则前识立；前识立则心开而物遂，悔吝生则患积而身危。（《答难养生论》）

又说：

> 世未之悟，以顺欲为得生，虽有厚生之情，而不识生生之理。故动之死地也。是以古之人，知酒色为甘鸩，弃之如遗；识名位为香饵，逝而不顾。使动足资生，不滥于物，知正其身，不营于外。背其所凶，守其所吉。此所以用智遂生、养一示盖（不尽）之道也。[1] 故智之所美，美其养生而不羡；生之为贵，贵其乐和而不交。岂可疾智静而轻身，勤欲[动]而贱生哉！[2]（《答难养生论》）

智的运用在于悔吝产生之前就形成所谓“前识”，明了事物之理。真正理解了“生生之理”，实现“心开而物遂”，那么，欲望在人的身上就会体现为“道德之正”，纳入到自然的正轨。个体“体亮心达”，理解“欲与生”、“名与身”之间的关系，就能够做到“情不系于所欲”。人心不为欲念所牵制，那么他的行为就体现出自然的本性。

嵇康强调，君子应该率真自然，“值心而言”、“触情而行”，自然地显露出自己的真性。冯友兰解释说，这就是“想怎么说就怎么说，想怎么行就怎么行。这就是‘任自然’。”[3]在嵇康看来，人按照自身合乎自然的本性而自然地作为，就是“自然”，就是善。所谓“以无心守之，安而体之，若自然也”。而人为加诸自身的东西，都显得不自然，有违自然。无论言行，都出自于本性，“心戚者则形为之动，情悲者则声为之哀。此自

① 示盖：鲁迅校：“疑当作‘不尽’。”

② “欲”字下鲁迅校曰：“各本字夺。案当是动字。”

③ 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 79 页。

然相应”(《声无哀乐论》)，人在他的行动中直接显现出他的本质。这就达到了自然的境界。对此，嵇康说得很确定。他在《释私论》中说：

> 夫称君子者：心无措乎是非，而行不违乎道者也。

> 君子之行贤也，不察于有庆而后行也。任心无穷，不识于善而后正也。显情无措，不论于是而后为也。是故傲然忘贤，而贤与庆会；忽然任心，而心与善遇；傥然无措，而事与是俱也。

> 值心而言，则言无不是；触情而行，则事无不吉。于是乎同(情)之所措者，[①]乃非所措也。欲之所私者，乃非所私也。言不计乎得失而遇善，行不准乎是非而遇吉，岂公成私败之数乎？

冯友兰对后一段文字提出疑问，他说：“社会中的事是复杂的，善恶是非和成败吉凶在有些情况下是一致的，但在有些情况下就不一致了。嵇康把这两方面的事情，认为是完全一致，那就不然了。‘值心而言则言无不是’，这是一定的；‘触情而行则事无不吉’，这就不一定了。‘触情而行’那个行必定是是的，但是，吉不吉，成不成，那就不敢说了。‘言不计乎得失而遇善’，这是一定的。‘行不准乎是非而遇吉’，这就不一定了。

---

① 同：鲁迅校曰：“疑当作情。”

有没有一个办法将这些矛盾统一起来呢？有的。用嵇康的前提推下去，那就是完全'任自然'，不计成败得失。嵇康把善恶、是非和吉凶、得失等同起来，这还是不能不计成败得失。这也是他的思想中的一个内在矛盾。"[①]我们以为，这几段文字中"与庆会"、"与善遇"、"与是俱"、"无不是"、"无不吉"等，实因行文之故而变文，大体表达了同样的意思，即任心自然，率性而为，则其言行没有不对的。

现在的问题是，如何理解"忽然任心，而心与善遇；傥然无措，而事与是俱"？依照本性的原则行事，如何就能够保证实现善？本性如何在成为自身之时，就已经排除邪恶的成分？

我们以为，嵇康所说的本性与现代的潜意识、本能等概念有很大区别。现代人已经熟悉，人的潜意识中隐含着各种与善相冲突的东西，因而一提及任心而为，触情而动，便联想到某种狂放不羁的本能力量，然而事实上，嵇康所理解的达到自然而然状态的本性却是绝对的善。他将本性从社会伦理法则下解放出来的同时，并非允诺充满贪婪、邪恶的私欲可以在人世间横行，相反，他让本性回归到自身。自然而然的本性，通过物情顺通，而与大道无违，与道合一。道不仅是事物的本原、认识的极致，而且也是万物的法则，社会伦理的根本法则。自然的本性既完全自由，又受到制约。它在充分自我约束之中实现完全的自由，借助一定的限制而展开自身的无限。如果本性能够自我意识，那么，它不会感受到自然的这种约束与限制，因为它本身就是制约与法则。对于人为、不自然而言，自然才会显现为一种制约与规范。就人的天赋特性而言，他

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，第79、80页。

不会将不能飞翔视为自身的缺陷。正是通过与鸟儿相比较时才出现的特定的限制，人才实现了行走奔跑的自由，才实现了自身的自然与自由。带着翅膀的天使与诸神总是被划入到超自然的领域，而人正是以这种限制，处于自然之中。因此，嵇康的“越名任心”、“是非无措”并不是指，人们在欲望的驱使下可以为所欲为，相反，回复到自然的本性本身就体现为自觉接受法则，它在“触情而行”、任心而动之中就体现善的准则。这种准则不是外在强加的约束，而是源自于它本身。

本性达到自然，不再迷失自身。它的行为不须借助外在的是非标准，不须接受外在强加给它的约束，它“纵心所欲不逾矩”。人以自然本性作为出发点，行为的结果就与名教是非相一致，所谓“忽然任心，而心与善遇；傥然无措，而事与是俱”、“言不计乎得失而遇善，行不准乎是非而遇吉”。这时的善行与准乎是非的行为所不同的只是前者完全出于自身，依据自身的本性。就在他并不意识到这是善举之时，他实现了善。善行本身不再是目的，或者说不再是争取个人声誉的手段，而是发自“人之真性”的自然结果。嵇康指明了自然与自由的人生才是人的意义所在。

那么，人何以能够达到“忽然任心，而心与善遇；傥然无措，而事与是俱”的境界？也就是说，何以能够体认道，成为体道者？

道是认识上的最高目标，心与道合，则在认识上达到最高境界，即体认大道。体认的关键在于“审贵贱而通物情”。

嵇康认为，外物本无贵贱。心之所好，则会将它看得很珍贵；情之所恶，则会将它看得很低贱。人心随好恶而变化，就不能有真正的贵贱判断。心无所欲，则能够客观地看待万物，

同样，不以外物和自我的原因贵贱自己："不以荣华肆志，不以隐约趋俗。混乎与万物并行，不可宠辱。"于此才能够"审贵贱"。"与万物并行"，并非意指人与物同起居，共饮食，而是在自然的序列中，人与物处于同样的地位。事实一再告诉人们，"以人为中心"的意识带给人们的多少是幻象。当人将自己微尘般的身影纳入到寂然无声、渺茫无垠的宇宙之中时，人才真正意识到那确然的东西。此即"审贵贱"，而"通物情"，则是理解万物之情实，通达事物之道理。

侯外庐等说："关于通物，嵇康没有交代明白，在《释私论》中，谈的都是关于无措，通物只是文章上的陪衬，只有'情不系于所欲'与'物情顺通'两名话，算是解释通物的意义，看来，只是对外物不表示好恶的意思。"[①]《释私论》中对通物确实没有展开论述，但它并非是"文章的陪衬"。

人心不为欲念、好恶所左右，则为客观地认识事物的真相提供条件。客观事物的道理，即"物情"，是人们行事的依据。心灵由"通物情"而走向道，通过理解事物之理而体认道。在这篇文章中，嵇康只说，体认道者能够"物情顺通，故大道无违"，"行不违乎道"。至于如何"通物情"，他没有细致地展开讨论，而事实上，这是一个异常复杂的问题。可以说，人的理性与科学的发展一直都在追问，我们如何寻求有关宇宙、社会、人生的客观知识，即"物情"。嵇康意识到这个重要的问题，因此，他实际上在强调，人们的行为处事一方面需要从人的真性出发，另一方面，也需要人们对外物之理有所了解，依

① 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，人民出版社1957年，第191页。

理而行，则事情可以成就。他认为，外物存在“至理”，至理精微，非“至精”不能窥探。然而，一旦人们掌握至理，那么就能够掌握处理事情的要领，各种问题就可以迎刃而解，所谓“神而明之，遂知来物。故能独观于万化之前，收功于大顺之后”。(《难宅无吉凶摄生论》)在嵇康的时代，人们事实上并没有掌握多少现代意义上精确的规律，但他已经意识到明了“至理”、“微事”，即可“知来物”，能够“独观于万化之前，收功于大顺之后”。这就是了解事物之“所以然”，就是“通物情”。包括《声无哀乐论》、《养生论》在内的几篇文章中，实际上都有他在“通物情”方面所做的探索。所以，尽管《释私论》中没有细论这一概念，但它并非是一个陪衬，而是嵇康人格观念以及认识论中不可分割的组成部分。

总之，嵇康认为，人生须“有志”，并能够“守志”。这个“志”是以最高的善作为自身的目标，而不仅仅是以社会通行的名教是非作为准则。如果仅以名教为指归，将会诱使人们为争取个人的名利而行善，善举由此走向了它的反面。因此，“善”即是通过“体亮心达”，达到“情不系于所欲”的境界。即超越名教，让本性回归到自然的状态。人从本性出发，做到“任心”、“任自然”，同时又做到“物情顺通”，必将实现与“大道无违”，实现人格的最高境界。

嵇康不仅在理论上阐明了自己的人生观，而且也以自己的一生，实践了他的人生哲学。他情性温和，安于简易恬静的生活。在日常琐事面前，他随和迁就，多无喜愠之色，而事关正义、气节时，他却秉志如一，丝毫没有让步退却。他“外荣华、去滋味”之志向，坚定而高远，他人不能屈。率性自然、高亮任性的情志，不为外物所动，始终如

一。当吕安受到不公正的待遇时，他随即挺身而出，为朋友辩解。即使遭遇不测，他也义无反顾，从容不迫。在做人最紧要的关头，他实践的正是他所向往的人格理想。

二、名教与自然

嵇康自称有“非汤武而薄周孔”的言论，又主张“越名教而任自然”，这些与尊崇儒家的思想传统颇有抵触，引起了后世学者的注意。人们根据这些话，往往推定嵇康非薄周孔、尊崇道家的立场，并且很自然地将这些言论看做是他惨遭不幸的直接原因。但细究起来，情况并非如此简单。

首先，讨论“越名教而任自然”的实际含义。

论者一般认为，嵇康提出“矜尚不存乎心，故能越名教而任自然”的论点，在于破除名教所确立的是非标准，在于反对名教。我们以为，根据这些言论并不能简单地得出这样的结论。

事实上，“越名任心”、“是非无措”，并不意味着就是反对名教。“越名教”包含着超越、不拘泥于名教的意思。嵇康关于人之真性以及理想人格的思考中，名教是非不再是惟一绝对的衡量标准。或者说，名教无法仅凭借自身的道德阶梯引导人们进入崇高的境界，尚名而导致矫诞虚伪的例子暴露出它的局限。但名教所包含的基本道德规范本身并没有可指责的地方，因此，嵇康提出，不能完全在传统道德的领域中来解决是非，而须通过“无措是非”、“物情顺通”，来达到更高的境界，内在地、从人的本性上实现与名教是非相一致，所谓“傲然

忘贤，而贤与庆会；忽然任心，而心与善遇；傥然无措，而事与是俱也”（《释私论》）。不难看出，他提出的“越名教而任自然”并不等于排斥名教，相反，与其说它是对名教的叛逆，不如说它找到了真正通向道德高尚的道路。

作为道德的基本范畴，忠孝仁义构成个体行为与社会秩序的出发点。嵇康一生都在追求至善，追求实现人的最高境界，因此，无论从他的思想观念，还是从他的生活实践中，都很难推导出与这些基本的道德标准、道德品质相对立的伦理主张。所以，从理论上说，当名教以忠孝仁义作为自身的道德基础时，嵇康没有理由是一个反对者。只不过魏晋时期，名教的是非标准、道德理念逐渐形式化、教条化，它所倡导的仁义道德规范日渐成为某种手段、形式而外在于人的道德生活，并失去它对人的精神生活的推动作用，这时，名教才成为批判的对象，汤、武、周、孔才受到“非薄”。正是在名教不能应对现实的挑战时，嵇康提出了自己的看法。真正关注名教的人往往会基于在理论上更有说服力的道家立场，对现行的名教予以批判，因此，嵇康的“非汤武而薄周孔”、“越名教而任自然”，都不应简单地看做是对名教的否定，相反，他试图通过这种批判，通过“任自然”的途径，恢复名教本该在社会伦理生活中所起到的真正作用。

其次，来看“非汤武而薄周孔”在嵇康的言论中的实际情况。钱锺书曰：

其“非薄”之言，不可得而详；(《全三国文》)卷五〇《难张辽叔自然好学论》谓“《六经》未必其为太阳”，“何求于《六经》”，又《管蔡论》谓管、蔡蒙“顽凶”

之诬，周公诛二人，乃行“权事”，无当“实理”，亦足示一斑。①

在现存的文集中，并没有多少真正的“非薄”之言。何焯以为，嵇康之“非汤武、薄周孔，不过庄氏之旧论耳”。② 就对儒家思想予以正面的批判而言，嵇康大体没有超出庄老的界限。如《难自然好学论》中说：

昔鸿荒之世，大樸未亏，君无文于上，民无竞于下；……安知仁义之端，礼律之文？及至人不存，大道陵迟，乃始作文墨，以传其意。区别群物，使有类族。造立仁义，以婴其心。制为名分，以检其外。劝学讲文，以神其教。故六经纷错，百家繁炽，开荣利之途，故奔骛而不觉。

《庄子·天运》中就有“《六经》，先王之陈迹”之类的话，而嵇康强调仁义不足以治理天下，基本上就是《老子》“大道废，有仁义”的意思。当然，嵇康有些言论看起来很激烈：

今子(张叔辽)立六经以为准，仰仁义以为主，以

① 钱锺书《管锥编》第三册，中华书局 1979 年，第 1088 页。“辽叔”当作“叔辽”。《嵇康集》中《自然好学论张叔辽作》题下鲁迅校曰：“此四字原钞灭尽，今从旧校。各本‘张辽叔’在‘自’字上无‘作’字。”严可均辑《全三国文》等各本多作“辽叔”。戴明扬曰：“案叔辽是也。”《三国志》卷十一《邴原传》(354)注引荀绰《冀州记》中作“叔辽”。

② 何焯《义门读书记》卷四九，中华书局 1987 年，第 958 页。

> 规矩为轩乘，以讲诲为哺乳；由其途则通，乖其路则滞。游心极视，不睹其外；终年驰骋，思不出位。聚族献议，唯学为贵。执书摘句，俯仰咨嗟。使服膺其言，以为荣华。故吾子谓六经为太阳，不学为长夜耳。今若以明堂为丙舍，以诵讽为鬼语，以六经为芜秽，以仁义为臭腐，睹文籍则目瞧，修揖让则变伛，袭章服则转筋，谭礼典则齿龋；于是兼而弃之，与万物为更始，则吾子虽好学不倦，犹将阙焉。则向之不学，未必为长夜；六经未必为太阳也。俗语云：乞儿不辱马医。若遇上古无文之治，可不学而获安，不勲而得志；则何求于六经，何欲于仁义哉？（《难自然好学论》）

"芜秽"、"臭腐"云云似乎在严厉地贬斥儒家，论者常引用此语作为嵇康抨击儒家的证据。其实，细味上下文，不难发现，作者在这里着重说明好学六经并非出于人之天性。为此他在学理上做出两种极端的假设：如果完全身处"立六经以为准，仰仁义以为主"的环境中，"游心极视，不睹其外"，那么，人们很容易就形成以"六经为太阳，不学为长夜"的观念；相反，如果长期处于轻蔑儒家的思想环境中，那么，人们就不会崇尚经学，以好学为自然。这是他为了说明问题而做出的假设，并不意味着他就是"以六经为芜秽，以仁义为臭腐"。为了强调对比，他用了"芜秽"、"臭腐"这样十分轻蔑的词语，这难免使人产生误解，以为他鄙弃儒家经典。嵇康虽然崇尚老庄，但并非排斥六经，他写石经古文、撰《左氏音》等颇能说明他对经学的看法。

这些措辞，在后人看起来不免有些诧异，然而在汉魏时期，类似的言论不在少数。如仲长统作诗以见其志："百虑何为？至要在我。寄愁天上，埋忧地下。叛散《五经》，灭弃《风》、《雅》。百家杂碎，请用从火。"[①]对儒家经典颇有不敬。再如孔融所说的"父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物缻中，出则离矣"，[②]与儒家提倡的孝道大相径庭。可见，嵇康的"非薄"之言在当时并不是绝无仅有的例子。当然，仲长统、孔融，包括嵇康在内，都是思想史上颇为激进的人物。嵇康尽管勇于表达这些思想，但同时也意识到它们与流俗之见不合，因此他说："每非汤武而薄周孔，在人间不止，此事会显，世教所不容。"

在学术思想上，嵇康对各家各派的思想都能够兼收并蓄，融会贯通，而对于具有权威的传统观念，没有教条化地奉为圭臬，而是能够采取批判的态度加以吸收。他对儒家思想所作的批判正是学术思想的自身发展的需要，也是思想领域中的正常现象。如果我们以相对开放的态度来看，那么，他对儒家的质疑与反驳实际上并没有过激之处，只不过"此事会显"，在当时名教占据支配地位的思想环境中，在儒家思想因现实统治的需要而被提到不恰当的高度时，他的思想才显得有些极端。

认为嵇、阮反对名教的论者，可以很容易找到阮籍等人不拘礼教、以自然反抗名教的例证。一般而论，他们确有打破礼教的各种规范，蔑视清规戒律的言行。《世说新语·任诞》第

① 《后汉书》卷四九《仲长统传》，第1645页。

② 《后汉书》卷七十《孔融传》，第2278页。

2 条曰：

阮籍遭母丧，在晋文王坐进酒肉。司隶何曾亦在坐，曰："明公方以孝治天下，而阮籍以重丧，显于公坐饮酒食肉，宜流之海外，以正风教。"文王曰："嗣宗毁顿如此，君不能共忧之，何谓？且有疾而饮酒食肉，固丧礼也！"籍饮啖不辍，神色自若。

此条注引《魏氏春秋》曰：

籍性至孝，居丧虽不率常礼，而毁几灭性。然为文俗之士何曾等深所雠疾。大将军司马昭爱其通伟，而不加害也。

第 11 条曰：

阮步兵丧母，裴令公（楷）往吊之。阮方醉，散发坐床，箕踞不哭。裴至，下席于地，哭，吊喭毕，便去。或问裴："凡吊，主人哭，客乃为礼。阮既不哭，君何为哭？"裴曰："阮方外之人，故不崇礼制；我辈俗中人，故以仪轨自居。"时人叹为两得其中。

这是经常被引用的典型例子。阮籍丧母而饮酒食肉，有违礼制，遭到非议。然而，他"虽不率常礼，而毁几灭性"，司马昭也承认他"毁顿如此"。这说明，守丧时的表现尽管不同，但内心哀伤却与守礼者的没有什么不同。东汉戴良的例子同样说明

了这种情况。《后汉书》卷八三《戴良传》(2773)曰：

> 良(字叔鸾)少诞节，母憙驴鸣，良常学之以娱乐焉。及母卒，兄伯鸾居庐啜粥，非礼不行，良独食肉饮酒，哀至乃哭，而二人俱有毁容。或问良曰："子之居丧，礼乎?"良曰："然。礼所以制情佚也，情苟不佚，何礼之论！夫食旨不甘，故致毁容之实。若味不存口，食之可也。"论者不能夺之。

再看《世说新语·德行》第17条：

> 王戎、和峤同时遭大丧，俱以孝称。王鸡骨支床，和哭泣备礼。武帝谓刘仲雄(毅)曰："卿数省王、和不？闻和哀苦过礼，使人忧之。"仲雄曰："和峤虽备礼，神气不损；王戎虽不备礼，而哀毁骨立。臣以和峤生孝，王戎死孝。陛下不应忧峤，而应忧戎。"

戴良、王戎虽然食肉饮酒，但与守礼者一样，"俱有毁容"，其内心异常哀伤，以致"鸡骨支床"。"毁容"表明他们内心哀痛的程度。这种内心的状态、内在的情感正是丧礼所认同的、并且期望通过礼仪引导常人所要达到的地步。戴良的回答表明了当时一部分士人对礼的理解。礼作为制约和引导，调节并规范人们的情感，但如果情感本身已经达到正当的状态，那么礼的制约作用就不重要了。"文俗之士"、"俗中人"大多看重礼制的形式，"以仪轨自居"，而不敢有所违越，而戴良、阮籍等

"方外之人"则更强调在特定情景之中自然引起的情感，更重视内心的真实感受。如果内心充满敬意，那么为什么还需要外在形式化的谦逊的套语？如果内心充满哀思，那么为什么还需要按照礼仪的样式安排哭声呢？如果说，阮籍等人在"任自然"，不拘礼节的背后隐含着的是合乎礼制的精神，那么在这一点上，自然与名教本有着内在的统一。阮籍撰《乐论》，其中强调礼乐教化功能的思想与传统名教观念并没有区别。正如阮集范钦、陈德文刻本注曰："读嗣宗《乐论》，岂放废礼法，甘于懒散者流，沉湎曲蘖以速终天年，特虞革命之见及耳。"[①]《任诞》第 11 条注引戴逵对阮籍、裴楷的评论说："若裴公之制吊，欲冥外以护内，有达意也，有弘防也。"戴逵从裴楷的言行看出名教与自然有内外之别。在名士的圈子中，他们虽然不拘礼节，然而他们的本意与守礼者一致，因此，裴楷深达其意而有"护内"之情，但社会的正常秩序需要相当形式化的戒律加以维持，所以不拘礼节又不宜公开宣扬开来，成为社会世俗的仿效对象，裴楷正是"以仪轨自居"而对世俗有所"弘防"。这样说来，大多数名士所谓越名任心，实际上都不是从根本上与名教对立，而是不满那些利用名教沽名钓誉的言行。从内心感受、精神实质的层面上说，他们比起表面的守礼者反倒更体现名教的本质。

竹林七贤等人在思想上大多主张"任自然"，阮籍、刘伶等人都有一些外表超越礼制的举动，然而，在嵇康身上，即使类似的行为，也很难找到。有些论者将钟会访嵇康，而康锻铁如故，傍若无人，移时不交一言，作为蔑视礼法的例子。冯友兰

① 陈伯君校注《阮籍集校注》卷上《乐论》"集评"引，第 102 页。

也认为，对于钟会这样一个贵公子的来访，嵇康不加理睬，是“很不合世俗的礼法的”。[1] 但除了这一稍有些勉强的例子之外，确实找不到其他更多的例子。嵇康在《与山巨源绝交书》中所说的喜好“抱琴行吟，弋钓草野”之类的游赏，而不喜“裹以章服，揖拜上官”，“不喜作书”等习性，谈不上越礼行为。他性格不羁，不愿意忍受礼法的约束。又说：“欲降心顺俗，则诡故不情，亦终不能获无咎无誉”；“人间多事，堆案盈机，不相酬答，则犯教伤义；欲自勉强，则不能之。”显然，他并非不能随俗，只是这样做，有违他的意愿与个性。他可以勉强自己，但不愿就此勉强地生活。他以阮籍为师，平素注意谨言慎行。他在《家诫》中告诫自己的孩子：

所居长吏，但宜敬之而已矣；不当极亲密，不宜数往；往当有时。其有众人，又不当独在后，又不当宿。所以然者，长吏喜问外事，或时发举，则怨者谓人所说，无以自免也。若行寡言，慎备自守，则怨责之路解矣。

人有相与变争，未知得失所在，慎勿豫之也。且默以观之，其是非行自可见。或有小是不足是，小非不足非；至竟可不言以待之。就有人问者，犹当辞以不解。近论议亦然。若会酒坐，见人争语，其形势似欲转盛，便当无何舍去之。[2]

---

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 81 页。

② 无何：鲁迅校：“二字各本作亟，《御览》四百九十六引无。”

如果不是一向谨慎，怕是很难说得如此具体而真切。就史籍记载来看，嵇康并没有像其他名士那样，留下各种率性自然、纵情越礼的故事，我们认为，嵇康其实是十分谨慎的人。

学界似乎不自觉地形成一种观念，总是倾向于将一些思想家视为司马氏篡代的反抗者，视为司马氏所维护的名教礼法的反对者，似乎不如此，不足以体现其进步性。思想的本质力量体现在它具有理性的批判能力上，但思想的批判并不直接等同于现实的叛逆。尽管嵇康提出“越名教而任自然”，又自称“每非汤武而薄周孔”，但结合他人生的实际状况，不难看出，在对抗司马氏、反对名教上，嵇康并没有像人们想象的那样激进。这一事实并没有降低他在思想史上的重要地位。尽管王凌、毌丘俭、诸葛诞等人直接诉诸武力反抗司马氏，但显然，我们并不以为他们在思想史上的地位已经超过了嵇康、阮籍。

三、理想境界

嵇康提出公私之理，主张“越名任心”，主要针对在现实社会的层面上人格的提升，他的思考实际上还包括了在理想境界中的人格。我们区别他的理想境界有两类：一是隐逸状态，可以称之逸境；一是完全想象中的仙游境界，可以称之为仙境。

先看隐逸方面。

嵇康并没有专文阐述士人的归隐闲居，但不少诗文都提到了，《述志诗二首》之二曰：

> 斥鷃檀蒿林，仰笑鸾凤飞。坎井蝤蛙宅，神龟安所归？恨自用身拙，任意多永思。远实与世殊，义誉

非所希。往事既已缪，来者犹可追。何为人事间，自令心不夷？慷慨思古人，梦想见容辉。愿与知己过（各本作遇），舒愤启幽微。岩穴多隐逸，轻举求吾师。晨登箕山岭，日夕不知饥。玄居养营魄，千载长自绥。

《代秋胡歌诗七首》之五曰：

绝智弃学，游心于玄默。过而复悔，当不自得。垂钓一壑，好乐一国。被发行歌，和气四塞。歌以言之，游心于玄默。

或荡舟垂钓，或被发行歌，游心玄默，俯仰自得，诗中形象地描绘了恬然淡泊的隐者形象。

然而，隐逸的意义并不在这种生活本身，而在于它与仕途生涯相对照时，所获得的拒绝的姿态和否定的意味。嵇康在诗文中多次谈到他不能忍受做官。其理由主要有两方面，一是仕途充满灾患，出于道家贵身思想，可以不必出仕。他说：

流代难寤，逐物不还，至人远鉴，归之自然。万物为一，四海为宅，与彼共之，予何所惜。生若浮寄，暂见忽终，世故纷纭，弃之八戎。泽雉虽饥，不愿园林，安能服御，劳形苦心。身贵名贱，荣辱何在？贵得肆志，纵心无悔。（《四言十八首赠兄秀才入军》之十八）

多谢世间人，夙驾咸驰驱。冲静得自然，荣华何足为？（《述志诗二首》之一）

与道家思想一脉相承，嵇康认为名位不及自身宝贵，人生的目的不在获得富贵尊荣，而在于“肆志”与自得，因此不应为求外在的荣华而束缚自己的情性。然而，现实生活中人们往往忘却人生之可贵，而将有限的时光用于追逐虚幻的名位。道家一向强调清静自守，卑弱自持，相反，居于高位不免会带来忧患，嵇康也这样认为：

富贵尊荣，忧患谅独多。（《代秋胡歌诗七首》之一）

权智相倾夺，名位不可居。鸾凤避罻罗，远托昆仑墟。庄周悼灵龟，越稷畏王舆。至人存诸己，隐楪乐玄虚。功名何足殉，乃欲列简书？（《五言诗三首答二郭》之三）

泽雉穷野草，灵龟乐泥蟠。荣名秽人身，高位多灾患。（《五言诗一首与阮德如》）

他不愿出仕的第二原因在于仕宦生活与他的性情不相吻合。他在《与山巨源绝交书》中自陈不适合做官的因素有“必不堪者七，甚不可者二”：

卧喜晚起，而当关呼之不置。一不堪也。抱琴行吟，弋钓草野，而吏卒守之，不得妄动。二不堪也。危坐一时，痹不得摇，性复多虱，把搔无已；而当裹以章服，揖拜上官。三不堪也。素不便书，又不喜作

书；而人间多事，堆案盈机，不相酬答，则犯教伤义；欲自勉强，则不能之(各本作久)。四不堪也。不喜吊丧，而人道以此为重，已为未见恕者所怨，至欲见中伤者。虽惧然自责，然性不可化。欲降心顺俗，则诡故不情，亦终不能获无咎无誉；如此，五不堪也。不喜俗人，而当与之共事。或宾客盈坐，鸣声聒耳，嚣尘臭处，千变百伎，在人目前。六不堪也。心不耐烦，而官事鞅掌，万机缠其心，世故烦其虑。七不堪也。又每非汤武而薄周孔，在人间不止，此事会显，世教所不容。此甚不可一也。刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发。此甚不可二也。

他"纵逸来久，情意傲散"，不愿以官场上的事务及礼节来强迫、管束自己，一生中的绝大部分时光都是闲居在家。

嵇康的意义或许并不在于他本人的闲居，而在于他对士人飘然世外的人格形象、思想观念所作的一番清理与总结。

秦汉已有隐者，东汉时期隐逸者渐多，事迹颇在民间流传。东汉初梁鸿与妻子"共人霸陵山中，以耕织为业，咏诗书，弹琴以自娱。仰慕前世高士，而为四皓以来二十四人作颂"。[1] 说明四皓以来隐士的事迹已诉诸传记，播在人口。然而《汉书》中并没有专列《隐逸传》，陈寿由三国人晋，所作《三

① 《后汉书》卷八三《梁鸿传》，第2766页。王先谦曰："惠栋曰：鸿所作颂今不传，唯李善《文选》十九卷引梁鸿《安邱严平颂》，此其一也。"又曰："《文选》卷十三《雪赋》、卷十九《补亡诗》注并引梁鸿《安邱严平颂》，止'无营无欲，澹尔渊清'八字。"见《后汉书集解》，中华书局1984年，第967页。

国志》也没有更多地留意隐逸人物。说明这一群体还没有引起史家的重视。

但汉魏以来，隐逸逐渐盛行，日渐受到关注，并引起士人相关的思考。阮籍撰《大人先生传》，其中大人先生无疑是高士的理想化身。嵇康的《圣贤高士传赞》，收录了相当数量的隐士，不仅有传，而且作赞，表达了作者景仰之情。这一著作很快引起后人注意。晋初皇甫谧作《高士传》、《逸士传》，刘宋时周续之又为嵇康《圣贤高士传赞》作注。魏晋之世，上承汉末之风，隐迹山林的传统从未中断，隐者的声名高隆，备受士人推崇。南朝梁萧统不仅"爱嗜"陶渊明诗文，"更加搜求，粗为区目"，亲为撰序，而且仰慕其为人，称赞其志节："语时事则指而可想，论怀抱则旷而且真。加以贞志不休，安道苦节，不以躬耕为耻，不以无财为病，自非大贤笃志，与道污隆，孰能如此者乎！"[①]隐者此时引起史学家的重视。范晔的父亲范泰生活在刘宋时期，他"尝以讲道馀隙，寓乎逸士之篇。"并论曰："古者隐逸，其风尚矣。颍阳洗耳，耻闻禅让；孤竹长饥，羞食周粟。或高栖以违行，或疾物以矫情，虽轨迹异区，其去就一也。若伊人者，志陵青云之上，身晦泥污之下，心名且犹不显，况怨累之为哉！与夫委体渊沙，鸣弦揆日者，不其远乎！"[②]对隐士极为推崇。这对范晔当有影响，范晔《后汉书》新增《逸民传》，记录东汉隐居不仕的人物。此后正史专辟隐

① 萧统《陶渊明集序》、《梁昭明太子文集》，《四部丛刊》本。

② 见《后汉书》卷八三《高风传》后论，第 2769 页。李贤等注曰："委体泉沙谓屈原怀沙砾而自沉也。鸣弦揆日谓嵇康临刑顾日景而弹琴也。论者以事迹相明，故引康为喻。"

逸传一类遂成惯例。

从这里可以看出，尽管东汉时期隐逸已经成为一种社会现象，但士人对此从哲理上谈论得还比较少，直到魏晋，特别是经过阮籍、嵇康等人的推动，士人开始比较系统地探讨隐逸的深层意蕴和哲学基础。时至南北朝，经过萧统、钟嵘等人对陶渊明田园诗歌的推扬，隐逸作为社会现象从现实活动到社会评价、从深层义理到文学表达，都具有了相对定型的成熟形态。

嵇康之前，隐者不事王侯，高尚其事，从而被视为人格崇高的典范，但深居简出、栖身山林的出发点却颇有不同。身处乱世，多数隐士为了避世而弃绝仕途。如王莽将乱，逢萌解冠挂东都城门。王莽窃位，周党"托疾杜门"，王霸"弃冠带，绝交宦"。梁鸿夫妇共入霸陵山中，亦为"避患"。但韩康遁入霸陵山中，则为"避名"。矫慎"隐遁山谷，因穴为室，仰慕松、乔导引之术"，则其栖隐山林又带有求仙色彩。井丹"隐闭不关人事"，似乎仅仅因为"性清高"而已。[①] 另外，隐逸的文化阐释也有区别。《礼记·儒行》中有"儒有上不臣天子，下不事诸侯"之说，王霸建武中"徵到尚书，拜称名，不称臣"，以为"天子有所不臣，诸侯有所不友"，其后隐居守志，皆以儒家思想为依据。王莽杀其子，逢萌谓友人曰："三纲绝矣！不去，祸将及人。"此所谓"危邦不入，乱邦不居"(《论语·泰伯》)的意思。而高恢则好《老子》，隐于华阴山中。东汉时期在对隐逸行为做出义理上的解释时，儒道常常不分。如东汉初冯衍因与外戚贵显交结而见黜。"西归故郡，闭门自保，不敢复与亲故

① 均见《后汉书》卷八三《逸民传》。

通”。建武末，上疏自陈，犹以前过不用。郁郁不得志，退而作《显志赋》，序曰：“阖门讲习道德，观览乎孔老之论，庶几乎松乔之福。”辞曰：“嘉孔丘之知命兮，大老聃之贵玄；德与道其孰宝兮？名与身其孰亲？……盖隐约而得道兮，羌穷悟而入术；离尘垢之窈冥兮，配乔、松之妙节。”孔老并称，既敬仰孔子知命，又推崇老子贵玄，既营殖产业，又修炼长生。与冯衍同时代的梁鸿多年隐居，将适吴而作诗，同样希望从儒道等思想资源中寻找到精神支柱：

> 固靡惭兮独建，冀异州兮尚贤。聊逍摇兮遨嬉，缵仲尼兮周流。……过季札兮延陵，求鲁连兮海隅。虽不察兮光貌，幸神灵兮与休。[①]

汉末仲长统一生名位不显，州郡命召，辄称疾不就。“欲卜居清旷，以乐其志”。抒其志曰：“讽于舞雩之下，咏归高堂之上。安神闺房，思老氏之玄虚。……消摇一世之上，睥睨天地之间。不受当时之责，永保性命之期。如是，则可以陵霄汉，出宇宙之外矣。岂羡夫入帝王之门哉！”[②]儒道并举，皆为隐逸行为的思想依据。可以看出，人们需要对处于仕途之外的生活轨迹做出哲理上的说明，但以什么样的观念体系作为基础，以及如何加以肯定等，东汉时人并没有一定。

面对前人的诸多阐释，魏晋士人实际上做出了取舍。

---

① 《后汉书》卷八三《梁鸿传》，第 2767 页。
② 《后汉书》卷四九《仲长统传》，第 1644 页。

嵇康保存了已有解释中的道家思想，或者说，选择了道家并做出了新的阐发，从而将隐逸引入到一种新的境界。

现存的文献中并没有十分明确的材料说明他在某地隐居以及具体的生活形态，但在他的诗歌作品中，却清楚表明了他期望摆脱世事束缚和烦扰，超越世俗而进入澄明之境：

> 双鸾匿景曜，戢翼太山崖。抗首嗽朝露，晞阳振羽仪。长鸣戏云中，时下息兰池。自谓绝尘埃，终始永不亏。……逍遥游太清，携手长相随。（《五言古意》）

双鸾悠游展翅，独立而自由，有所拘束的生活显现出“逍遥游太清”的意义，自由翱翔的精神在世俗的标尺上划定自己超越的高度。渴望摆脱世间的羁绊，可以有许多的理由，然而，这些理由已经不重要了。向往仅仅因为那个精神世界的本身，这个理由已经完全足够：

> 淡淡流水，沦胥而逝；泛泛柏舟，载浮载滞。微啸清风，鼓楫容裔。放棹投竿，优游卒岁。（《四言》之一）

明净、疏朗，清澈、荡漾，悠然而自得：

> 息徒兰圃，秣马华山，流磻平皋，垂纶长川。目送归鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心泰玄。（《四言十

八首赠兄秀才入军》之十四）

向往那个世界，并保持向往；生活在对那个世界的向往之中，并让向往同时生活在这个尘世之中：

> 未若捐外累，肆志养浩然。（《五言诗一首与阮德如》）

> 贵得肆志，纵心无悔。（《四言十八首赠兄秀才入军》之十八）

肆志，即是让向往成其为向往，顺从向往所指的方向。不是现实世界显示出向往的空洞，而是向往赋予了这个世界以意义。至少对于嵇康而言，精神所向往的那个精神世界并非纯然的虚空，而是与现实世界一样真实。因此，他所谈论的仙境要比今人的想象更具有可能性：

> 遥望山上松，隆谷郁青葱。自遇一何高，独立边无从。愿想游其下，蹊路绝不通。王乔异我去，[1]乘云驾六龙。飘飖戏玄圃，黄老路相逢。授我自然道，旷若发童蒙。采药钟山嵎，服食改姿容。蝉蜕弃秽累，结交家梧桐。临觞奏《九韶》，雅歌何邕邕！长与俗人别，谁能睹其踪？（《游仙诗》）

---

① 异：鲁迅校曰："各本作弃，《诗纪》同。案弃当为异。《说文》云举也。"

陈祚明论此诗曰："轻世肆志，所托不群，非真欲仙也，所愿长与俗人别耳。"[①]汉魏之际，仙人之论在当时颇为流行。郭太归乡里，衣冠诸儒送至河上。郭太"与李膺同舟共济，众宾望之，以为神仙焉"。隐士矫慎，时人亦以神仙目之。[②]《世说新语·容止》第26条载："王右军（羲之）见杜弘治（乂）叹曰：'面如凝脂，眼如点漆，此神仙中人。'"《企羡》第6条："孟昶未达时，家在京口。尝见王恭乘高舆，被鹤氅裘，于时微雪，昶于篱间窥之，叹曰：'此真神仙中人！'"在当时人看来，神仙距离人世并不遥远，它不过是人在形神两方面高度发展了的完美形态，并不比圣人、至人的概念虚幻。正因此，当时极富有理智的思想家都小心翼翼地避开不朽等问题，但却都确信具有特质的人年寿可以远比普通人长得多。王充说：

> 夫禀气渥则其体强。体强则其命长；气薄则其体弱，体弱则命短，命短则多病寿短。……圣人禀和气，故年命得正数。气和为治平，故太平之世多长寿人。百岁之寿，盖人年之正数也。犹物至秋而死，物命之正期也。物先秋后秋，则亦如人死，或增百岁，或减百也；先秋后秋为期，增百减百为数。物或出地而死，犹人始生而夭也；物或逾秋不死。亦如人年多度百至于三百也。传称：老子二百馀岁，邵公百八十，高宗享国百年，周穆王享国百年，并未享国之时，

① 陈祚明《采菽堂古诗选》卷八。

② 分别见《后汉书》卷六八《郭太传》、卷八三《矫慎传》，第2225、2771页。

皆出百三十四十岁矣。[①]

嵇康并不相信永生，但却认为仙人可寿至数百岁，大体类似王充之“增百岁”者。嵇康认为：“夫神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣。似特受异气，禀之自然，非积学所能致也。至于导养得理，以尽性命。上获千馀岁，下可数百年，可有之耳。”基于这些认识，仙境在他看来，并非不可能，只是难得的境界：

羽化华岳，超游清霄。云盖习习，六龙飘飘。左佩椒桂，右缀兰苕。凌阳赞路，王子奉轺。婉娈名山，真人是要。齐物养生，与道逍遥。（《四言》之十）

六龙腾空，云盖飞动，均具有真切的感染力。在这里，神仙云游不仅仅是诗人沿用的诗歌传统，而且也是诗人精神世界的内在景象。精神的成长与运动在这纯然的仙界中展现自身最为丰富而深刻的内容。结合传统游仙诗的发展历程，更能清楚地看出嵇康的这类诗歌已将游仙主题引导向一个新的境界。

汉魏诗中不乏仙人的身影。大体可以分为两类：一类为直接描写神仙道人、或云游仙境的作品。如旧题作淮南王刘安所作的《八公操》、汉乐府古辞《王子乔》等，[②]这些歌诗大体

---

① 黄晖《论衡校释》卷一《气寿》篇，中华书局 1990 年，第 28、33 页。

② 逯钦立辑《先秦汉魏晋南北朝诗》卷一、卷九，中华书局 1983 年，第 98、261 页。

记述神仙故事，不过神仙传之韵文。较有意思的是游仙诗。汉时的游仙诗当不在少数，《文心雕龙·明诗》谓张衡“仙诗缓歌，雅有新声”，但作品大多散佚，逯钦立所辑《先秦汉魏晋南北朝诗》中汉诗以游仙为题仅存一残句。[①] 汉乐府中有本不以此为题但实为游仙的歌诗。如《长歌行》(仙人骑白鹿)、《善哉行》(来日大难)、《陇西行》(邪径过空庐)、《艳歌》(今日乐上乐)等。[②] 曹植的《游仙》可能是现存最早的以游仙为题的完整诗篇，相关的还有《仙人篇》、《升天行》等。这类诗歌大多感叹人生短促、世事纷扰，期望能够与赤松子、王子乔往还，得道生翼，翱翔云表，热切地表达了对长生久视的神仙世界的无限向往。

另一类与游仙相关的诗歌则侧重身世之感。这些诗歌同样传达出诗人内心对世俗的鄙弃，对仙境的向往，但其中人生的感慨更为深沉，诗人的实际经历作为背景或者诗歌隐含的内容与作品联系得更加具体、紧密，现实与理想之间的对比更加强烈，此时仙界对凡俗世界的超越无疑包含着批判现实的色彩。如汉末郦炎作诗曰：

> 大道夷且长，窘路狭且促。修翼无卑栖，远趾不步局。舒吾陵霄羽，奋此千里足。超迈绝尘驱，倏忽谁能逐。贤愚岂常类，禀性在清浊。富贵有人籍，贫贱无天录。通塞苟由己，志士不相卜。陈平敖里社，韩信钓河曲。终居天下宰，食此万钟禄。德音流千

---

① 逯钦立辑《先秦汉魏晋南北朝诗》卷十二《古游仙诗》，第 344 页。

② 《先秦汉魏晋南北朝诗》卷九，第 262、266、267 页，卷十，第 289 页。

载，功名重山岳。[1]

与其说诗人渴望着乘风轻举，不如说借完美的仙境来抒发内心愤世嫉俗的情感。稍后的仲长统在《见志诗》中，表达了“元气为舟，微风为柂。敖翔太清，纵意容冶”的意愿，以及在想象的仙境中所获得的精神安慰：

飞鸟遗迹，蝉蜕亡壳。腾蛇弃鳞，神龙丧角。至人能变，达士拔俗。乘云无辔，骋风无足。垂露成帏，张霄成幄。沆瀣当餐，九阳代烛。恒星艳珠，朝霞润玉。六合之内，恣心所欲。人事可遗，何为局促？[2]

此后这一传统继续发展，经过阮籍、嵇康，直到东晋郭璞的《游仙诗》。《文心雕龙·才略》谓郭璞“仙诗亦飘飘而凌云”，《明诗》又说：“江左篇制，溺乎玄风，嗤笑徇务之志，崇盛忘机之谈；袁（宏）、孙（绰）已下，虽各有雕采，而辞趣一揆，莫与争雄，所以景纯（郭璞）仙篇，挺拔而为俊矣。”钟嵘《诗品》卷中称其“《游仙》之作，词多慷慨，乖远玄宗”，不仅肯定其游仙诗的成就，而且也指出它们与传统的游仙诗存在着明显的区别。《文选》卷二一郭诗李善注曰：“凡游仙之篇，皆所以滓秽尘网，锱铢缨绂，飧霞倒景，饵玉玄都。而璞之制，文多自叙，虽志狭中区，而辞无俗累，见非前识，良有以哉！”的确，“文多自叙”是郭

① 《后汉书》卷八十下《郦炎传》，第2647页。
② 《后汉书》卷四九《仲长统传》，第1645页。

诗不同于传统游仙的显著特点，但这一特点并非始于郭璞。在郦炎诗中，仙境仅仅是述志诗中的一个点缀，而在仲长统的《见志诗》中，从文辞到意象都是游仙，但其中隐然寓含着诗人的情志感慨。阮籍《咏怀诗》第二十三首(东南有射山)、第三十五首(世务何缤纷)等皆涉列仙，内中慨叹隐忧尤可体味。而到了郭璞的手中，抒发个人怀抱成为其游仙诗明显的特征而受到评论者的注意。

游仙诗从单纯表现仙境到借游仙抒发内心的感慨，构成两个主要的发展阶段，又形成了两个不同的创作倾向。从总体上说，嵇康的游仙诗歌属于后者，它不仅表现仙界的澄明清朗，同时也表达了诗人的情志。但是，他的诗歌又有独特之处。

先看其他诗人如何表现仙境。汉乐府古辞《艳歌》曰：

今日乐上乐，相从步云衢。天公出美酒，河伯出鲤鱼。青龙前铺席，白虎持榼壶。南斗工鼓瑟，北斗吹笙竽。姮娥垂明珰，织女奉瑛琚。苍霞扬东讴，清风流西歈。垂露成帷幄，奔星扶轮舆。①

曹植的《仙人篇》云：

仙人揽六著，对博太山隅。湘娥拊琴瑟，秦女吹笙竽。玉樽盈桂酒，河伯献神鱼。四海一何局，九州安所如？韩终与王乔，要我于天衢。万里不足步，轻

① 《先秦汉魏晋南北朝诗》卷十，第289页。

举陵太虚。飞腾逾景云，高风吹我躯。回驾观紫薇，与帝合灵符。阊阖正嵯峨，双阙万丈馀。玉树扶道生，白虎夹门枢。驱风游四海，东过王母庐。俯观五岳间，人生如寄居。潜光养羽翼，进趋且徐徐。不见轩辕氏，乘龙出鼎湖。徘徊九天上，与尔长相须。①

不难看出，这两首诗歌有着共同的倾向，诗人充分运用想象以及细致的描写手法来表现仙界的种种景观：神人对局，仙女清歌，玉树临风而摇曳，宫阙通明而嵯峨，流星振辔，羽翼相摩。景象万种，历历在目。诗人借助写实的手法，使仙境的描绘显得十分逼真。幻想在形象化的表达中获得了可以感受的真实性，人们由此进入仙境，尽管它仅仅是诗人笔下的虚构。

然而，就在诗人努力地描写天上的景象时，却不难发现，构造的仙界越具体，它与人间的世界就越相似。仙境的超凡特性，只不过是将现实中的楼阁亭台按照天国的尺寸作了最大胆的放大，将尘世中所有稀罕的珍宝按照仙界的法则作了最能满足欲望式的集中。当人们构建的仙境徐徐升入云端时，却发现它的下面始终坠着沉重的现实世界。

上帝不可模拟，天国不能描绘，精神世界只能在视野的尽头略微显露出它模糊的峰峦与塔顶。在嵇康的笔下，游仙采用了极为简略的表现形式：

乘风高逝，远登灵丘。结好松乔，携手俱游。朝发泰华，夕宿神洲。弹琴咏诗，聊以忘忧。(《四言十

① 赵幼文校注《曹植集校注》卷二，人民文学出版社1984年，第263页。

八首赠兄秀才入军》之十六）

琴诗可乐，远游可珍。舍道独往，弃智遗身。寂乎无累，何求于人？长寄灵岳，怡志养神。（同上之十七）

抄抄（眇眇）翔鸾，舒翼太清；俯眺紫辰，仰看素庭。凌蹑玄虚，浮沉无形。将游区外，啸侣长鸣。神□不存，谁与独征？（《四言》之八）

除了赤松、王乔，灵丘、神洲等仙国必要的标志外，诗人没有更多具体的描写。幻想世界仍留在幻想之中，诗人仅允许人间的琴诗带到仙境。如果曹植等人的游仙诗有些接近绘画中的工笔，那么嵇康的游仙则仿佛是疏淡的写意。然而，这种区别并非只是诗人文学技巧运用上的不同，而是他们对精神世界领略上的差异。正是在这种简略之中，仙境保持着与凡俗世界的恰当距离；正是在这种抽象之中，精神世界保持着自身卓越的精神性。嵇康的这些作品与其视为游仙诗，不如作为自我精神境界的神仙化表达。他的本意或许不是在说仙人得道、长生无忧，而是在说精神只有超越了世务才能够自由往来。仙境成为精神世界的象征。

确实，他感到无比亲切而熟悉的内在景象却无法指点，甚至无法用语言触及；在不可言述的情境中精神的传奇只能抽象为一种“远游”：

琴诗可乐，远游可珍。

慷慨之远游，整驾俟良辰。（《五言诗》之三）

诗人不仅描绘了崇高的精神境界，而且也使精神获得了自身的规定性——“游”。“游”在思想史上并不陌生，《庄子》中每每提到“游”、“游心”，意谓精神的主要特征在于游历：

藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。（《逍遥游》）

至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。（《齐物论》）

精神游荡的领域绝非常识所见的范围。庄子所提到的无论是神人至人，还是心神，所游历的境界皆为“四海之外”、“尘垢之外”，或者“无穷”之境。嵇康诗中，远游所至同样为绝尘的无垠之域：

何为秽浊间，动摇增垢尘？……轻举翔区外，濯翼扶桑津。徘徊戏灵岳，弹琴咏泰真。（《五言诗》之三）

浮游泰清中，更求新相知。（《述志诗二首》之一）

岂若翔区外，飧琼漱朝霞。遗物弃鄙累，逍遥游太和。（《五言诗三首答二郭》之二）

在区外、泰清之中，现实世界的有限空间被突破，恒常的空间被否定，精神将其内在的视线扩展到想象的虚无之境；在有形的现实情景之外，精神将其往来的边界推向无穷。人对空间距离的直观理解充分依赖于人的视力，然而，人们目力所及，看到的房舍村落、山川河流，其空间距离总是相当有限。即使仰望星空，那也是遥远然而可见的地方，人们的目光无法穿越黑暗，无法触及无所见的虚空，无法追至宇宙的无穷。因此，游心八极，翱翔区外，成为古代思想超越有形、理解无限的恰当形式。经历精神云游的自我获得新生，人们视线所及的世界失去了它在意识之中完全的支配地位：它必须在新的空间中重新加以说明，重新确定自己的地位。精神就是这样挣脱现实空间的约束。

精神游历不仅在自我的世界中开拓无限之域，而且在想象的境界中，超越现实运动的法则：

思与王乔，乘云游八极。凌厉五岳，忽行万亿。（《代秋胡歌诗七首》之六）

纵然是健步疾行，骏马飞奔，也难以想象倏忽之间，有万里之行。神山的遥远，皆被疾速的游行所克服：

朝发泰华，夕宿神洲。（《四言十八首赠兄秀才

入军》之十六)

泰华即太华。《山海经》卷二《西山经》曰："松果之山……又西六十里曰太华之山，削成而四方，其高五千仞，其广十里。"《文选》卷二五刘琨《答卢谌诗》李善注引《河图括地象》曰："昆仑东，地方千里，名曰神州。"泰华与神洲相距极为遥远，然而心神之游却在顷刻之间到达。物体运动的常识、法则此时皆不起作用，人们熟悉的空间也彻底瓦解。空间本是现实构造的方式之一，它规定着现实世界的所有内容，甚至在某种意义上说，限定着人们的思维样式。然而，诗人之旅却在瞬息之间跨越现实世界难以想象的距离。巨大的空间障碍不再成为问题，思想打破了现实最根本的规定，重新制定属于自身世界的基本法则，同时也为其现实的存在主体编制超越凡界的程序：

沧水澡五藏，变化忽若神。恒娥进妙药，毛羽翕光新。(《五言诗》之三)

采药钟山嵎，服食改姿容。蝉蜕弃秽累，结交家梧桐。(《游仙诗》)

授我神药，自生羽翼。呼吸太和，练形易色。(《代秋胡歌诗七首》之六)

当然，诗人运用的都是仙家神话的素材，但我们认为，诗人并非意在说明凡人如何羽化成仙，而是试图在超现实的层

面上确立人的概念，即：就纯粹的人自身或者精神本身而言，人是什么。应该说，诗人感兴趣的并不是依靠某种手段如何成仙，而是步入仙境之后人将何为，人将作为什么而存在。如果与比嵇康稍后的葛洪相比较，那么将不难看出嵇康的明显倾向。利用神仙家的材料构筑的想象境界，至少给出了一个机会，让人生做出超越现实的向往姿态。诗人以及以往的仙家都无法确证蝉蜕羽化的事实，然而即使这些表达纯属虚构，也同样会给现实的人生造成强烈的震荡乃至彻底的颠覆：与理想相比，现实的人生多么微不足道！诗人说道：

> 俗人不可亲，松乔是可邻。何为秽浊间，动摇增垢尘？……哀哉世间人（人间世），[1]何足久托身！（《五言诗》之三）

这种超脱不仅仅针对现实社会的秽浊、政治的混乱、人生的卑劣，更深层的是针对人自身的局限。经历现实痛苦的精神在看到自己的前程之时，为眼前清澄明净的景象所吸引，以致要截断它与本原的所有联系。

超越了人现实身体的局限以及真实空间的制约，精神开辟了自己的无限家园，安心地归属于自己。嵇康在这里不仅描绘了精神的崇高境界，而且也揭示出它的本质。

精神的本质在于自身的无限性，即在自身之中展开无限的空间。可是，如何在精神之域中展现无限？《庄子·大

---

① 世间人：鲁迅校曰："疑当作人间世。"

宗师》中有所点明：

> 夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣！然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁。若夫藏天下于天下而不得所遁，是恒物之大情也。……故圣人将游于物之所不得遁而皆存。

《淮南子·俶真》引此文：

> 夫藏舟于壑，藏山于泽，人谓之固矣。虽然，夜半有力者负而趋，寐者不知，犹有所遁。若藏天下于天下，则无所遁其形矣。

理论上说，空间中任何一物都有可能被“负之而走”，惟有此物与空间恒等，空间无垠，此物无限，则此物无所逃遁。圣人之所为，将“藏天下于天下而不得所遁”。高诱注云，这种情形正是“大丈夫以天下为室，以藏万物”。《淮南子·览冥》曰：

> 夫全性保真，不亏其身，遭急迫难，精通于天。若乃未始出其宗者，何为而不成！……又况夫宫天地，怀万物，而友造化，含至和，直偶于人形，观九钻一，知之所不知，而心未尝死者乎！

这不正是魏晋名士所追求的人生境界吗？阮籍称，大人先生

当“廓无外以为宅，周宇宙以为庐，强八维而处安，据制物以永居”[①]。所谓“廓无外”、“周宇宙”正是“藏天下于天下而不得所遁”的意思。《世说新语·任诞》第6条载：“刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中，人见讥之。伶曰：‘我以天地为栋宇，屋室为裈衣，诸君何为入吾裈中？’”刘伶《酒德颂》亦曰：“有大人先生者，以天地为一朝，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如。”这与“宫天地，怀万物”的意思完全相通。“宫天地，怀万物”已经成为士人精神的外在象征。当人的精神扩展至无限，则万物皆在其中，无所逃遁，这正是与道合一的体道者的境界。《淮南子·原道》曰：

> 是故大丈夫恬然无思，澹然无虑；以天为盖，以地为舆；四时为马，阴阳为御；乘云陵霄，与造化者俱。纵志舒节，以驰大区。可以步而步，可以骤而骤。令雨师洒道，使风伯扫尘。电以为鞭策，雷以为车轮。上游于霄雿之野，下出于无垠之门，刘览遍照，复守以全，经营四隅，还反于枢。故以天为盖，则无不覆也；以地为舆，则无不载也。四时为马，则无不使也；阴阳为御，则无不备也。是故疾而不摇，远而不劳，四支不动，聪明不损，而知八纮九野之形埒者，何也？执道要之柄，而游于无穷之地。

① 阮籍《大人先生传》，见陈伯君校注《阮籍集校注》，中华书局1987年，第186页。

高诱注曰："大丈夫，喻体道者。"如果忽略《淮南子》中过分形象化的描写，那么其中的含义十分清楚：道即无限，它在空间上无限，又寓含无穷的万物；它无所不备而又无朕无象；道统一于无所有而又无所不有。于是，所谓体道，即是对无限性的响应，廓清足够大、以致无穷的精神空间以响应道。在精神之域中开辟无限的场所，与道合一。这里的"场所"一词，甚至并不合适，因为无限之域，本没有场所的边界。

道即无，道的本质在说，自身什么也没有，所以，道不能被凝视，更不能想象着将道安放在精神努力开拓的无限之域。精神奔波着，照看着自身的无限性；在无期待之中期待着与道响应。因为期待的凝视将关闭让道呈现的频道。精神无倦地敞开，仅仅敞开自身的无限性，在不知觉中与道遇合。无限性是精神到达"道"的惟一路径。[①]

精神敞开着、表达着自身的无限性，当精神实现无限，精神即道，道即精神。无限必然为惟一，又寓含全体，因此，逻辑无法设想在无限之外另有无限的存在，不能设想在无限之外另有道的存在。当精神以无限性敞开自身时，即体现为道；精神为道所照亮，达到神明的境地："刘览遍照，复守以全。"精神无倦地敞开，悉心地照看，保持着自身的无限视阈，正因此，它不停流行，游历：

朝发泰华，夕宿神洲。

---

① 李泽厚、刘纲纪说："整个魏晋玄学，作为对理想人格的本体的构建，在实质上也就是对永恒、无限的追求。"见《中国美学史》第二卷上，中国社会科学出版社1987年，第191页。

凌厉五岳，忽行万亿。

正是在这种精神之游中，嵇康达到对道的充分体会与理解，展现了在理想境界中人格升华的历程。

思想三：养生

嵇康的《养生论》、《答难养生论》是与向秀的辩论文章，着重阐明他的养生思想，在魏晋南北朝有很大的影响。据史载，这是嵇康青年时代的著作，入洛前已经完成。他因此而在士林中获得了巨大的声誉。

养生或称之为养性，有广、狭两义。广义即人们维持生存的手段及资源，如《汉书》卷十二《平帝纪》(355)："夏安汉公奏车服制度，吏民养生、送终、嫁娶、奴婢、田宅、器械之品。"狭义指有意识地为能够延年益寿、培养德行所采取的各种专门的手段。[1] 嵇康及许多士人所关心的主要是后者。人有形神，故养生主要包括服食养形和精神调节。在古人看来两者有着密切的联系，但士人在理论与实践上各有侧重不同：嵇康重

---

① 修身养性，变化气质皆包括在养生之中。如王充《论衡》卷三《本性》篇曰："周人世硕以为'人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长'。如此，则性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作《养性书》一篇。"

视服食，但著作中侧重讨论精神修养，而葛洪在《抱朴子》中则谈到很多服食上的问题。养生内容很庞杂，如 1973 年湖南长沙马王堆三号汉墓出土的竹帛中有《养生方》一种，主要谈论房中术，[1]这也是当时养生的内容。在讨论养生的具体技术时，都将直接或间接地涉及到人生的基本问题。因此，养生的观念实际上传达出人们对生命的理解，对人生终极价值的认识。嵇康的《养生论》正是对生命基本问题的一个回答。

一、养生的传统

养生的观念由来已久。出土战国初的玉佩铭文中提到“行气”，[2]与养生有关。《庄子》有《养生主》一篇，庖丁讲述解牛之技，文惠君闻之曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”可见，养生之道在战国时已经流行。

在当时人看来，养生的目的大体在健体和长生，而且主要在后者。追求长生始终是人类最大的梦想。《庄子》书中对至人、神人的描写，寓含着人们对超越凡人局限的渴望。秦汉时期，流行着很多长生不老的神话，《山海经》中每有不死之民、不死之树的记载。《淮南子》中也多处提到“不死”。如：

> 縣圃、凉风、樊桐在昆仑阊阖之中，是其疏圃。疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮

① 参见李零《中国方术考》，东方出版社 2000 年，第 397 页。

② 《行气玉佩铭》有“行气深则蓄”等四十五字，见郭沫若《奴隶制时代》，中国人民大学出版社 2005 年，第 203 页。

之不死。……昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。（卷四《墬形》）

夫至人倚不拔之柱，行不关之途，禀不竭之府，学不死之师，无往而不遂，无至而不通。（卷七《精神》）

《老子道德经河上公章句》亦曰："中士闻道，治身以长存，治国以太平。"[①]秦始皇、汉武帝更是不惜花费巨大的财力寻求仙人神药。在当时人看来，生命永驻是可以成为现实的。

当然，这种长生并非唾手可得，而是要经过一定的养生修炼的功夫才能实现。这种修炼与道家、神仙家思想关系密切，道家谈论少私寡欲，神仙方术谈论长生久视。《淮南子·精神》论述养生曰：

五色乱目，使目不明；五声哗耳，使耳不聪；五味乱口，使口爽伤；趣舍滑心，使行飞扬。此四者，天下之所养性也，然皆人累也。故曰：嗜欲者使人之气越，而好憎者使人之心劳，弗疾去，则志气日耗。夫人之所以不能终其寿命而中道夭于刑戮者，何也？以其生生之厚。夫惟能无以生为者，则所以修得生（得修生）也。[②]

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷三，中华书局1993年，第163页。

② 俞樾云："'修得生'本作'得修生'。得修生者，得长生也。淮南以父讳长，故变长言修耳。"见刘文典《淮南鸿烈集解》卷七，中华书局1989年，第224页。

“五色乱目”等言论皆据《老子》之说，[①]可见其养生之论多从道家思想中生发而来。河上公注释《老子》书，颇为重视阐发养生之理，认为养生在爱气养神。他说：“人能抱一，使不离于身，则身长存。一者，道始所生，太和之精气也，故曰一。”（第十章）生命精华即此“太和之精气”，因此“治身者当爱惜精气，不为放逸”（第五十九章），“修道于身，爱气养神，益寿延年”（第五十四章）。[②] 精气为生命之本，故不仅能守之，而且还要能够“行”。关于行气，河上公说得颇为具体：

> 言不死之道，在于玄牝。玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心。五气清微，为精神聪明、音声五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入人鼻，与天通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏於胃。五性浊辱，为形骸骨肉、血脉六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出入于口，与天地通，故曰为牝也。……鼻口之门，乃是通天地之元气所从往来也。……用气当宽舒，不当急疾勤劳也。[③]

对养生的观念已有十分细密的讨论。西汉论黄老，侧重统治术方面，东汉谈黄老，则已将养生内容包容进来。《后汉书》卷一下《光武帝纪》(85)曰：

---

① 参见《老子》第十二章。

② 王卡点校《老子道德经河上公章句》第十、五九、五四章，中华书局 1993 年，第 34、231、207 页。

③ 王卡点校《老子道德经河上公章句》第六章，中华书局 1993 年，第 21、22 页。今案：浊辱，《四库全书》文渊阁本作浊厚。

> 皇太子见帝勤劳不怠，承间谏曰："陛下有汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁。"

可见，颐神养性的见解已经比较普遍。但这一时期专门讨论养生术的著作并不多见。《汉书·艺文志》著录道家著作三十七家，九百九十三篇（今计八百一篇），杂家著作二十家，四百三篇（今计三百九十三篇），并无明确标明养生的著作，《方技略》录有神仙十家，二百五卷（今计二百一卷）[①]，其中《黄帝杂子芝菌》、《泰壹杂子黄冶》等当涉及服食炼丹等内容，然而从整个著录情况看，这类著作所占的比例很小。

养生的观念在流行的过程中，也受到一定程度的批判。人们根据常识，往往对神仙之说表示怀疑。《三国志》卷五七《虞翻传》(1321)载，虞翻"性疏直，数有酒失。（孙）权与张昭论及神仙，翻指昭曰：'彼皆死人，而语神仙，世岂有仙人邪！'"对于长生不老的观念，更是引起思想家的质疑。王充《论衡》卷二《无形》篇曰："传称赤松、王乔好道为仙，度世不死，是又虚也"；"人老寿迟死，骨肉不可变更，寿极则死矣。"这一判断基于他对生命的基本看法。同篇又曰："人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形，犹陶者用土（埴）为簋廉（甗），冶者用铜为柈杅矣。器形已成，不可小大；人体已定，不可减增。用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须。形不可变化，命不可减加。以陶冶言之，人命短长，可得论也。"他的论述中虽然依据当时通行的元气之说，但却给予了不同的解释，其中透

① 参见张舜徽《汉书艺文志通释》，《张舜徽集》第一辑，华中师范大学出版社 2004 年，第 281 页以下。

露出在理解客观事物的过程中可贵的理智精神。

汉代道家与神仙家本没有明显区别，养生往往与求仙之术融合在一起。时至东汉，养生论中混杂着各种度世长生的观念，内容异常庞杂，神仙色彩日益浓厚，在社会上盛行不衰。王充对此加以批判，以为汉武帝时李少君、东方朔等得道成仙之事皆为荒诞无稽之谈，而老子之道可以度世也属于子虚乌有。《论衡》卷七《道虚》篇曰：

> 世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精爱气。夫人以精神为寿命，精神不伤，则寿命长而不死。……道家相夸曰："真人食气。"以气而为食，故传曰："食气者寿而不死。"虽不谷饱，亦以气盈。……道家或以导气养性，度世而不死。

王充认为这些试图求得长生不老的做法十分荒谬，他说："人之生，其犹冰也。水凝而为冰，气积而为人。冰极一冬而释，人竟百岁而死。人可令不死，冰可令不释乎？诸学仙术，为不死之方，其必不成，犹不能使冰终不释也。"这一分析中所表现出的理性精神十分可贵，但在当时的知识水平下，要对生命的极限提出具有说服力的解释实有很大的困难。

事实上，养生说的部分内容仍然为王充所接受。他斥神仙不死为虚妄，但并不反对服食节欲、颐神自守，他在《道虚》篇中说："服食药物，轻身益气，颇有其验。"其晚年，尤重养生。卷三十《自纪》篇曰："章和二年，罢州家居。年渐七十，时可悬舆。……历数冉冉，庚辛域际，虽惧终徂，愚犹沛沛，乃作《养性》之书凡十六篇。养气自守，适食则酒，闭明塞聪，爱精自

保，适辅服药引导，庶冀性命可延，斯须不老。既晚无还，垂书示后。惟人性命，长短有期，人亦虫物，生死一时。”所提及的《养性书》早失传，《隋书·经籍志》中已无著录，流传似不广。书中详细的内容现已不得而知，从《自纪》篇的介绍中尚可推其大概，[①]所述旨意大体沿袭《淮南子》等养生思想。汉末仲长统亦言养生。葛洪《抱朴子·至理》曰：“仲长公理者，才达之士也。著《昌言》，亦论‘行炁可以不饥不病，云吾始者未之信也，至于为之者，尽乃然矣。养性之方，若此至约，而吾未之能也，岂不以心驰于世务、思锐于人事哉？他人之不能者，又必与吾同此疾也。昔有明师，知不死之道者，燕君使人学之，不捷而师死。燕君怒其使者，将加诛焉。谏者曰，夫所忧者莫过乎死，所重者莫急乎生，彼自丧其生，亦安能令吾君不死也。君乃不诛。其谏辞则此为良说矣。[②] 使彼有不死之方，若吾所闻行炁之法，则彼说师之死者，未必不知道也，直不能弃世事而为之，故虽知之而无益耳，非无不死之法者也。’”[③]

汉晋养生之说大体有两个发展方向，一方面是王充所代表的理智化倾向。他接受养生说，但却试图清除掉其中过于怪诞的内容，使之成为理智可以接受的东西。嵇康《养生论》继承的正是这一传统，其中虽然谈论服食，但都在理智可以理解的范围内，而且他主要谈论的是人的精神修养。

另一方面是道教发展的方向。汉魏之际，道教兴起，传统

---

① 黄晖《论衡校释》卷三十《自纪篇》注引臧琳《经义杂记》卷四：《自纪篇》“养气自守”以下二十二字，“疑用(《养性书》)十六篇之目”。见第 1209 页。

② 孙星衍校：“疑句有脱误，刻本此下添‘然亦非至当之论’七字，非。”见王明《抱朴子内篇校释》卷五，中华书局 1985 年，第 121 页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》卷五《至理》，中华书局 1985 年，第 115 页。

养生思想随之发生很大的变化。道教为了提高自身的地位,增强对广大民众的吸引力,特别强调传统养生学说中的长生之术。葛洪曰:“余考览养性之书,……莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事,盖仙道之极也。服此而不仙,则古来无仙矣。”[①]又引仙经曰:“朱砂为金,服之升仙者,上士也;茹芝导引,咽气长生者,中士也;餐食草木,千岁以还者,下士也。”抱朴子曰:“金液,太乙所服而仙者也,不减九丹矣,合之用古秤黄金一斤,并用玄明龙膏、太乙旬首中石、冰石、紫游女、玄水液、金化石、丹砂,封之成水,其经云,金液入口,则其身皆金色。……若求升天,皆先断谷一年,乃服之也。若服半两,则长生不死,万害百毒,不能伤之,可以畜妻子,居官秩,任意所欲,无所禁也。若复欲升天者,乃可斋戒,更服一两,便飞仙矣。”[②]如此宣扬道士手中掌握着的飞升秘诀,其目的显而易见。

道教原初的教义中糅合的黄老道家、神仙方术的思想,包括相应的养生内容,都较为浅近粗略。随着道教的不断发展,教义的内容越来越精密复杂。颇为明显的变化是,起初来自道家与神仙家两个不同思想领域中的内容,养生与炼丹在道教内部被融为一体。此后,所谓道教养生多与神丹金液、行气断谷相关联,成为其教义的重要组成部分,而养性之书明确地就是指那些金丹秘籍。嵇康略早于葛洪,前后相去仅二十年,两人基本属于同一时代,然而这一时期养生方面的观念、风尚却发生了很大的变化。当嵇康执著于至乐无乐的精神修炼时,道教中人则热衷于发掘各种养生的技术。葛洪曰:

---

① 王明《抱朴子内篇校释》卷四《金丹》,第 70 页。

② 见王明《抱朴子内篇校释》卷十六《黄白》、卷四《金丹》,第 287、82 页。

> 余周旋徐、豫、荆、襄、江、广数州之间，阅见流移俗道士数百人矣。……时有知行气及断谷服诸草木药法，所有方书，略为同文，无一人不有《道机经》，唯以此为至秘，乃云是尹喜所撰。余告之曰，此是魏世军督王图所撰耳，非古人也。图了不知大药，正欲以行气入室求仙，作此《道机》。

曹魏时，王图以行气而求仙，葛洪的父祖则醉心于炼制九转金丹。葛洪自叙曰：

> 昔左元放（慈）于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公（葛玄），又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。余师郑君（郑隐）者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀诀之不书者。江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。[①]

黄白之术在秦汉时期已有所闻，但无疑到魏晋以后，特别是经葛洪等人的推动，形成了很大的热潮。嵇康那样的精神修炼虽然在玄学家中赢得了声誉，然而成仙的古老希望在新技术的激励下引发出人们更大的兴趣，实用技术性的养生著作大

---

① 并见王明《抱朴子内篇校释》卷四《金丹》，第70、71页。

量出现。《太清丹经》等仙经大体出于汉末左慈之手，而《道机经》为曹魏时人所作。葛洪曰："余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣。"又曰："道书之出于黄老者，盖少许耳，率多后世之好事者，各以所知见而滋长，遂令篇卷至于山积。"[①]至唐人编《隋书·经籍志》时，所录《神仙服食药方》、《神仙饵金丹沙秘方》、《杂神仙黄白法》等前代服食导引、金丹药方一类著作仍有三四十种。

嵇康的《养生论》产生于这一关键时期，在他之前，仍可以寻出道家传统养生术的线索；在他之后，则是道教还丹金液之术迅速发展的时期。尽管道家与道教在养生观念上有着某种承继关系，但两者存在着一定的区别。早期道教从道家那里获取思想资源之后，往往不太愿意承认这一事实，葛洪在《抱朴子》中不时流露否定老、庄的倾向。[②] 这从一个侧面说明早期道教的养生学说与道家的实有很大的不同。嵇康写作《养生论》的时候，正是道教的影响日益扩大，养生秘籍大量涌现的时期。但嵇康的《养生论》却有着完全不同的旨趣，正如嵇喜所作的《嵇康传》中所说，"以为神仙者，禀之自然，非积学所致。至于导养得理，以尽性命，若安期、彭祖之伦，可以善求而得也"。他既主张服食以延年，又强调人的精神生活的重要性，充分展现出符合道家理想的顺自然、尽性命的生命形态。就此而言，嵇康与道教黄白术保持了相当大的距离，而成为传统道家养生论在曹魏时期的集成者。

---

① 并见王明《抱朴子内篇校释》卷四《金丹》、卷八《释滞》，第 70、151 页。

② 参见杨立华《匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展》，北京大学出版社 2002 年，第 61 页附注。

二、服食养形

嵇康《养生论》继承了王充对养生理性化解释的倾向，主要阐明通过一定的修炼渠道，人们可以达到延年益寿，实现更高的人生境界。

传统养生的目的在于求得健康与长生，而主要在后者。人生大凡不足百年，为什么不能突破这一极限呢？古代积累的经验认为，由于人的身心不断受到侵害，致使不能长生久视，而有些秉受特异的人对身体有特别的护理方法，从而年寿达到数百岁、上千岁，甚至长生不老。① 这就是所谓的神仙。道教盛行以后，仙人永生的神话甚为流行。在这种背景之下，嵇康《养生论》的讨论，首先确定前提：通过养生，是否可以大大提高现有的年寿？神仙是否具有现实存在的可能性？如果养生不能延长生命，那么，人们也就无须颐神养性；如果能够实现增寿，那么，这个限度是多少？在文章中，嵇康对那些不死的神话并不感兴趣，而是关注如何通过形与神的修养，大大延长人的寿命这一问题。他不相信不朽，但推测人的寿命的极限是“上获千馀岁，下可数百年”。即使现代生命科学也无法证明这一推想，但相对于当时流行的长生不老、生命永驻的各种神话而言，这一说法显然比较理智。在这一点上，嵇康与王充的观点比较接近。

“上获千馀岁，下可数百年”的年寿大大超过了普通人，这样

① “长生”与“长生不老”、“不死”有所区别。前者是生命的延长，后者则是生命的永驻。大约战国末期，不死的观念开始流行起来。参见刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，中华书局 2005 年，第 429 页。

的人嵇康称之为"神仙"。神仙为什么具有现实存在的可能性？

当时流行着两种意见，一是认为"神仙可以学得，不死可以力致"；一是认为一百二十岁是人寿命的极限，"过此以往，莫非妖妄"。嵇康认为这两种见解都不正确，人的年寿延至数百岁，成为神仙，并非不能实现。

对于嵇康的神仙说法，向秀在《难养生论》中提出反驳。他认为，神仙之说，难以验证，"此人何在，目之未见"。而"天命有限，非物所加"，人的年寿皆有常数。有人寿长在于"特受一气，犹木之有松柏，非导养之所致"，"天命有限，非物所加"，性命不以"巧拙为长短"，人寿很难能够人为地控制。因此，"导养得理，以尽性命，上获千馀岁，下可数百年"的论点不能成立。向秀以常识所见为准，向嵇康的养生论提出了有力的挑战。

实际上，康、秀均认为天命有限，但嵇康突破常识，认为人的寿命可达数百岁到千岁之间。这一观点，有两方面的依据：

一是基于他的形神理论。嵇康举例解释说，神对形犹如君对臣，有着支配的作用。《养生论》曰：

> 夫服药求汗，或有弗获；而愧情一集，涣然流离。终朝未餐，则嚣然思食；而曾子衔哀，七日不饥。夜分而坐，则低迷思寝；内怀殷忧，则达旦不瞑。劲刷理鬓，醇醴发颜，仅乃得之；壮士之怒，赫然殊观，植发冲冠。由此言之，精神之于形骸，犹国之有君也。神躁于中，而形丧于外；犹君昏于上，国乱于下也。

当然，也应看到，形若不存，神将焉附，而且形对神也有影响，尽管这种影响有时并非显而易见。作者又说：

夫为稼于汤之世，偏有一溉之功者，虽终归于焦烂，必一溉者后枯；然则一溉之益，固不可诬也。而世常谓一怒不足以侵性，一哀不足以伤身；轻而肆之，是犹不识一溉之益，而望嘉谷于旱苗者也。是以君子知形恃神以立，神须形以存。

作者认为存在天生"特受异气、禀之自然"的人，这类人若能够"悟生理之易失，知一过之害生。故修性以保神，安心以全身。爱憎不栖于情，忧喜不留于意。泊然无感，而体气和平。又呼吸吐纳，服食养身；使形神相亲，表里俱济也"，则由此长命千岁不难指望。古人从金石等物质中看到能够永恒不变的力量，又从龟鹤等动物身上看到长寿，因此得出结论，人的生命从自身讲，如果不受到伤害，那么它就没有理由会在短短的百年之中走向衰亡；衰老是因为受到侵害。当时的知识水平无法认识到生命内部的衰老机制。①

二是依据各类文献的记载。"彭祖七百，安期千年"，古籍

① 现代学者认为，胎儿的发育、生命的诞生、成长、青春期、免疫反应以及衰老，都可能是由一些内生化学因素在积极主动地发生作用，如激素、淋巴激活素等，也许存在着一种决定自然死亡的内生致死系统。可以想象，像生命中其他的现象一样，在人们的身上，存在着一些积极主动的因素，使得导致自然死亡的衰老来临。参见[法]路易—樊尚·托马(Louis-Vincent Thomas)《死亡》，商务印书馆 2001 年，第 38 页。现代研究认为，支配生命活动的机制安排得十分精致，它们在大量的遗传信息的指导下，为了有机体的利益，在生命进程的各个阶段发挥作用。死亡是一种最古老、最基本的生物学功能，支配它的机制想必和支配其他生命活动的机制一样，有着类似的特点。参见[美]刘易斯·托马斯(Lewis Thomas)《观海窥天——现代生物学的启迪》(*Lives of a Cell*)，商务印书馆 1994 年，第 91 页。

皆有记载，但一般人皆不相信，以为是“书籍妄记”。然而嵇康认为，“目未之见”，并不能证明“无其人”。神仙虽然无法验证，“校之以形，则与人不异；欲验之以年，则朝菌无以知晦朔，蜉蝣无以识灵龟。然则千岁虽在市朝，固非小年之所辨矣”。作者以为“神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣”。一般人疏于导养，因此无法达到神仙的境界。在经验的范围内，人们很难接受嵇康的观点。但他的思考无疑有一个方面是可取的，这就是人们的判断不能仅仅依赖于经验常识，还需要一定的理论上的依据。嵇康根据他的形神理论以及各方面的材料，论证说人的寿命可达数百乃至千岁，并且认为，他已经做出了相当有力的推理证明。在其他问题的论证上，他有着同样的方法论倾向。在今天看来，这一推证显然不够充分。但在嵇康的时代，要在理论上对生命的极限做出令现代人满意的论证是不可能的。

依据嵇康的观点，生命由形神相亲相合，因此，养生有养形与养神两个方面。

养形在于服食药物。嵇康举出例证，说明服食对身体能够产生确定的影响；服食不同，效果各异。他说，一般种田，一亩十斛，但“区种，可百馀斛”。[①] 这是因为“树养不同，则功收相悬”。至于“虱处头而黑，麝食柏而香，颈处险而瘿，齿居晋而黄”等道理，则皆为世人所熟知。从中可以推知：“凡所食之气，蒸性染身，莫不相应。”服食转化成为“气”，而对身体产生作用。既然食物能够对身体或身体的某些部位产生“重”、

---

① 区：音欧。何谓“区种”，诸家说法不一，难有确解。又有论者以为“百馀斛”之“斛”有误。参见戴明扬《嵇康集校注》卷三，第 147 页。

“瞑”、“黄”等作用，何以不能对延年益寿产生影响呢？他援引《神农》“上药养命，中药养性”的说法，认为确实存在某些特殊的药物能够使人延长寿命。然而，许多人只知道食用五谷，而没有认识到这些药物的作用，或者不能坚持服食，半途而废，因而达不到真正的效果。

所谓养神，即“知性命之理，因辅养以通也”。在嵇康的观念中，神比形更为重要。神处于君主的地位，对形起着主导的作用，因此，养神尤为关键。这一点将在下节中详细讨论。

围绕嵇康养形的论点，向秀提出重要的驳论。

嵇康《养生论》中说：“《神农》曰：上药养命，中药养性者，诚知性命之理，因辅养以通也。而世人不察，惟五谷是见，声色是耽。”向秀质疑道：“绝五谷，去滋味，……则未之敢许也”；“今一旦云五谷非养命之宜，肴醴非便性之物，则亦有和羹，黄耇无疆，为此春酒，以介眉寿，皆虚言也。”嵇康在《答难养生论》中解释：“今不言肴粮无充体之益，但谓延生非上药之偶耳。”在他看来，食物及药物的功效完全不同，菽稷的功效较小，而稻麦的功效较优，[①]以上可能还有其他养生之具，而上药诸如“流泉甘醴，琼蕊玉英。留（各本作金）丹石菌，紫芝黄

---

① 《答难养生论》曰：“夫所知麦之善于菽，稻之胜于稷，由有效而识之。假无稻稷（据文意，当作稻麦）之域，必以菽麦（当作菽稷）为珍养，谓不可尚矣。然则世人不知上药良于稻稷（稻麦），犹守菽麦（菽稷）之贤于蓬蒿，而必天下之无稻稷（稻麦）也。若能杖药以自拔，则稻稷（稻麦）之贱，居然可知。”此文恐有讹误。根据“假无稻稷之域，必以菽麦为珍养”，序列为：稻稷麦菽。则前文当言，“麦之善于菽，稷之优于麦，稻之胜于稷”，则“稻稷”胜于“菽麦”可知。然而作者仅言，“麦之善于菽，稻之胜于稷”，如此则仅可确定“稻麦”胜于“菽稷”。因此，文中“稻稷”当作“稻麦”；“菽麦”，当作“菽稷”。

精"的效用则无与伦比。这样可以排出一个序列：菽稷—稻麦……上药。人们如果不知道有稻麦的存在，便以菽稷为最佳，以为世上必定没有其他更好的食物；如果不知道上药优于五谷，便以五谷为珍养，而谓世间必无上药存在。这些都是狭隘的看法。如能服食上药，则稻麦功效较差，就显而易见了。

现代生物学看来，人的饮食仅仅是从各类食物中获取人体新陈代谢所需要的营养。但在嵇康的这个序列中，不同食物的功效并非只是数量的增加，对于"上药"而言，服食后会有质的变化，《答难养生论》曰："螟蛉有子，果蠃负之，性之变也。橘渡江为枳，易土而变，形之异也。纳所食之气，还质易性，岂不然哉？故赤斧以练丹赪发，涓子以术精久延，偓佺以松实方目，赤松以水玉乘烟，务光以蒲韭长耳，邛疏以石髓驻年，方回以云母变化，昌容以蓬藥易颜，若此之类，不可详载也。孰云五谷为最，而上药无益哉？"①古人相信自然界存在某些特殊的物质，服食而吸收"所食之气"，则可以"还质易性"，改变人的机体的性质，不为寒暑病害所困，从而达到延年益寿的目的。但这些物质不是五谷，而正是上药：

(五谷)岂若流泉甘醴，琼蕊玉英。留丹石菌，紫

① 《法言·学行》篇曰："螟蠕之子殪，而逢蜾蠃祝之曰：'类我，类我。'久则肖之矣。"《文选》卷四七刘伶《酒德颂》李善注引此曰："螟蛉之子，蜾蠃祝之曰：'类我类我。'久则肖之矣。"相关考证，参见汪荣宝《法言义疏》一，中华书局1987年，第9页。嵇康此所举仙人及服食，皆在旧托名刘向所撰的《列仙传》中，参戴明扬《嵇康集校注》，第185、186页。又可参饶宗颐《从出土资料谈古代养生与服食之道》中"论服食"一节，文载饶氏《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社2000年，第81页。

芝黄精。皆众灵含英，独发其（各本作奇）生，贞香难歇，和气充盈。澡雪五藏，疏彻开明。吮之者体轻，又练骸易气，染骨柔筋。涤垢泽秽，志凌青云。若此以往，何五谷之养哉？

在嵇康看来，五谷只可以用来“充体”，维持身体的日常所需而已，而增寿延年则须借助上药的特殊功效来实现。嵇康对上药奇特功效的重视，当源于他懂得药学。嵇喜作康传曰：“性好服食，尝采御上药。”这是非常可靠的记录。

或许由于嵇康好服食，因此，后来的文献中颇有他与仙人王烈交往的记载。《文选》卷二二沈约《游沈道士馆》李善注引袁宏《竹林名士传》曰：“王烈服食养性，嵇康甚敬信之。随入山，烈尝得石髓，柔滑如饴，即自服半，馀半取以与康，皆凝而为石。”卷二一颜延之《五君咏·嵇中散》李善注引《神仙传》曰：“王烈年已二百三十八岁，康甚爱之，数与共入山，游戏采药。”《太平御览》卷四十引《神仙传》曰：

王烈，邯郸人，服黄菁松花，老而更少。嵇叔夜甚爱之，每共入山游戏。烈后独入太行山，忽闻山东北如雷声，往视，山上破数百丈，石中有一孔径尺，中有青泥出，烈取抟之，随手坚凝，气味如粳米饭也。烈自食数丸，因掘归以与叔夜，即皆成青石。打之作铜声。按神山五百岁一开，其中有石髓，得而服之，寿与天地相毕。

《太平广记》卷九又引《神仙传》：

王烈者，字长休，邯郸人也。常服黄精及鉛，年三百三十八岁，犹有少容。登山历险，行步如飞。少时，本太学书生，学无不览，常与人谈论五经百家之言，无不该博。中散大夫谯国嵇叔夜甚敬爱之，数数就学，共入山游戏采药。后烈独之太行山中，忽闻山东崩圮，殷殷如雷声。烈不知何等，往视之，乃见山破石裂数百丈，两畔皆是青石，石中有一穴，口径阔尺许，①中有青泥，流出如髓。烈取泥试丸之，须臾成石，如投热蜡之状，随手坚凝。气如粳米饭，嚼之亦然。烈合数丸如桃大，用携少许归，乃与叔夜曰："吾得异物。"叔夜甚喜，取而视之，已成青石。击之琕琕如铜声。叔夜即与烈往视之，断山已复如故。烈入河东抱犊山中，见一石室，室中有石架，架上有素书两卷。烈取读，莫识其文字，不敢取去，却著架上，暗书得数十字形体，以示康。康尽识其字，烈喜，乃与康共往读之。至其道径，了了分明，比及，又失其石室所在。烈私语弟子曰："叔夜未合得道故也。"又按《神仙经》云："神山五百年辄开，其中石髓出，得而食之，寿与天相毕。"烈前得者，必是也。

随着这个故事的流传，增饰的细节愈加丰富，然此事实不可考，大体出于后人的附会。不过故事多少是在嵇康性好服食的事实基础之上形成的，说明他的服食在当时十分著名。袁

① 汪绍楹点校本作："石中有一穴口，经阔尺许。"见《太平广记》，中华书局1961年，第62页。此依《四库全书》文渊阁本。

宏《竹林名士传》已收录此事，其后，沈约《游沈道士馆》诗曰："朋来握石髓，宾至驾轻鸿。"又颜之推《颜氏家训·文章》曰："祖孝徵（珽）亦尝谓吾曰：'沈诗云：崖倾护石髓。此岂似用事邪？'"[①]此诗不见《沈约集》，盖沈约吟咏石髓事不止一诗。于此可见，嵇康与王烈的故事至少在东晋已经形成，而且流传很广。服食的论述是嵇康养生论的组成部分，但以现在的观点来看，并不是最重要的地方。

三、欲望问题

更具有启发意义的是，嵇康和向秀围绕养神方面，即有关欲望、人生之乐等问题所进行的深入探讨。

嵇康从道家学说出发，以为养神主要在于恬淡清静，不为外物所累。他在《养生论》中强调，善于养生者：

> 清虚静泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营；非欲而强禁也。识厚味之害性，故弃而弗顾；非贪而后抑也。外物以累心不存，神气以醇白独著。旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以一，养之以和。和理日济，同乎大顺。然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦。无为自得，体妙心玄。忘欢而后乐足，遗生而后身存。若此以往，庶可与羡门比寿，王乔争年。

① 王利器《颜氏家训集解》增补本，中华书局 1993 年，第 272 页。

对于这一观点，向秀提出针锋相对的驳难，《难养生论》曰：

> 夫人受形于造化，与万物并存，有生之最灵者也。异于草木，不能避风雨，辞斧斤；殊于鸟兽，不能远网罗，而逃寒暑。有动以接物，有智以自辅。此有心之益，有智之功也。若闭而默之，则与无智同。何贵于有智哉？有生则有情，称情则自然得，若绝而外之，则与无生同。何贵于有生哉？且夫嗜欲：好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然。夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，崇高莫大于富贵。然则富贵，天地之情也。贵则人顺己（各本有以字）行义于下；富则所欲得以财聚人。此皆先王所重，开（各本作关）之自然，不得相外也。

其中心思想是，欲望的满足、富贵的取得都有正当性，充分体现出人的生存价值，希冀日后的长生远不如享受目前的快乐来得实在而可靠。《晋书》卷四九《向秀传》（1374）称向秀"与康论养生，辞难往复，盖欲发康高致也"，也就是说，向秀的驳辞不一定代表他本人的真实想法，其本意在通过这种反复辩论，激发嵇康对养生问题的深入阐发。不过，向秀驳论的观点很有代表性，颇能反映当时社会上层、士人群体一般的价值取向。

随着政治、军事上的成功，曹魏集团作为新兴的阶层在物质享乐方面表现出不同于传统的价值观。曹操的观念十分复杂，一方面他强调节俭，在征战南北、统一北方的历程中，提倡这一点十分重要。但另一方面，他又有享乐的倾向。他在《短

歌行》中所说的"对酒当歌，人生几何。譬如朝露，去日苦多。慨当以慷，忧思难忘。何以解忧，惟有杜康"，蕴含着对人生的复杂态度。曹魏立国之后，曹丕等君主对财富及声色的追求倾向要比曹操明显得多。曹丕搜求珍宝，喜好女色。《三国志》卷十三《钟繇传》(396)注引《魏略》曰："太祖征汉中，太子在孟津，闻(钟)繇有玉玦，欲得之而难公言。密使临菑侯转因人说之，繇即送之。"同书卷十六《苏则传》(492)载："文帝问(苏)则曰：'前破酒泉、张掖，西域通使，敦煌献径寸大珠，可复求市益得不？'则对曰：'若陛下化洽中国，德流沙漠，即不求自至；求而得之，不足贵也。'帝默然。"

明帝大兴土木，崇尚享乐。《三国志》卷二五《杨阜传》(704)曰："(杨)阜常见明帝著绣帽、被缥绫半褎。阜问帝曰：'此于礼何法服也？'帝默然不答。……时初治宫室，发美女以充后庭，数出入弋猎。"同卷《高堂隆传》(712)载："(明)帝愈增崇宫殿，雕饰观阁，凿太行之石英，采谷城之文石，起景阳山于芳林之园，建昭阳殿于太极之北，铸作黄龙凤皇奇伟之兽，饰金墉、陵云台、陵霄阙。百役繁兴，作者万数，公卿以下至于学生，莫不展力，帝乃躬自掘土以率之。"明帝过分的做法，当时即遭到大臣的指责。同书卷二一《卫觊传》(611)曰："明帝即位，……时百姓凋匮而役务方殷，觊上疏曰：'……当今千里无烟，遗民困苦，陛下不善留意，将遂凋弊不可复振。礼，天子之器必有金玉之饰，饮食之肴必有八珍之味，至于凶荒，则彻膳降服。然则奢俭之节，必视世之丰约也。武皇帝之时，后宫食不过一肉，衣不用绵绣，茵蓐不缘饰，器物无丹漆，用能平定天下，遗福子孙。……而尚方所造金银之物，渐更增广，工役不辍，侈靡日崇，帑藏日竭。昔汉武信求神仙之道，谓当得云

表之露以餐玉屑,故立仙掌以承高露。陛下通明,每所非笑。汉武有求于露,而由尚见非,陛下无求于露而空设之;不益于好而糜费功夫,诚皆圣虑所宜裁制也。'"同书卷二六《田豫传》(728)载:"初,(田)豫以太守督青州,青州刺史程喜内怀不服,军事之际,多相违错。喜知帝宝爱明珠,乃密上:'豫虽有战功,而禁令宽弛,所得器仗珠金甚多,放散皆不纳官。'由是功不见列。"

士大夫欢宴田猎的生活在当时比较常见。《三国志》卷二一《王粲传附吴质传》(608)注引《魏略》载曹丕与吴质书曰:

> 每念昔日南皮之游,诚不可忘。既妙思六经,逍遥百氏,弹棋间设,终以博弈,高谈娱心,哀筝顺耳。驰骛北场,旅食南馆,浮甘瓜于清泉,沉朱李于寒水。皦日既没,继以朗月,同乘并载,以游后园,舆轮徐动,宾从无声,清风夜起,悲笳微吟,乐往哀来,凄然伤怀。

曹植《娱宾赋》曰:

> 感夏日之炎景兮,游曲观之清凉。遂衎宾而高会兮,丹帏晔以四张。办中厨之丰膳兮,作齐郑之妍倡。文人骋其妙说兮,飞轻翰而成章。谈在昔之清风兮,总贤圣之纪纲。欣公子之高义兮,德芬芳其若兰。扬仁恩于白屋兮,逾周公之弃餐。听仁风以忘忧兮,美酒清而肴乾。

此赋仅剩残句，然而仍可“藉以考见建安中叶贵胄子弟之生活片断”。[①]《三国志》卷二五《杨阜传》(704)载：“太祖遣都护曹洪御(马)超等，超等退还。洪置酒大会，令女倡著罗縠之衣，蹋鼓，一坐皆笑。阜厉声责洪曰：‘男女之别，国之大节，何有于广坐之中裸女人形体！虽桀、纣之乱，不甚于此。’”从这些材料中，大体可见当时社会上层享乐的风气。

追求享乐是社会各个历史时期十分常见的现象，并非曹魏上层所特有，而且很难有确凿的可比证据能够说明曹魏宫廷比其他朝代更加奢华，但不同的是，感官享乐的正当性、对声色荣华的渴望在魏晋士人中、在魏晋的文章中表现得十分直接，表达得尤为显露。曹植《与吴季重书》曰：

> 若夫觞酌凌波于前，箫笳发音于后；足下鹰扬其体，凤观虎视，谓萧曹不足俦，卫霍不足侔也。左顾右盼，谓若无人，岂非君子壮志哉！过屠门而大嚼，虽不得肉，贵且快意。[②]当斯之时，愿举太山以为肉，倾东海以为酒，伐云梦之竹以为笛，斩泗滨之梓以为筝；食若填巨壑，饮若灌漏巵。[③]其乐固难量，岂非大丈夫之乐哉！

文句不免夸张，但却真切地表达出对豪奢生活的向往。不难

① 赵幼文校注《曹植集校注》卷一，人民文学出版社1984年，第48页。

② 今案：“且”字或为“其”之坏字。

③ 赵幼文校注本此句下有“如上言”三字。赵案曰：“《文选》无此三字，宋刊本《曹子建文集》亦无此三字，似应删。”又《四部丛刊》影写江安傅氏双鉴楼藏明活字本，亦无此三字。

看出，向秀的辩辞与当时社会上层的这种风气十分吻合。

向秀认为，人的欲望，“好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然”。这就是说，对于正常人而言，欲望的产生合乎自然，有其正当性。人生压抑欲望，则谈不上生命，更谈不上人生之乐。因此，嵇康所说的少私寡欲，不恋名位，实际上是“窒情欲，抑富贵”，“苟心识可欲而不得从，性气困于防闲，情志郁而不通，而言养之以和，未之闻也”。约束、限制人的欲望与情性的做法，绝不是养生。

向秀认为，“有生则有情，称情则自然得”，主张人生应当顺应人性，充分满足欲望，享受人生之乐。欲望生于自然，满足欲望也就是顺乎自然。于是，养生不再是枯守于斋戒的密室之中，体味清静寡欲的滋味，而是置身于娱情享乐的背景中，纵情欢乐：“燕婉娱心，荣华悦志。服飨滋味，以宣五情。纳御声色，以达性气。”向秀的观点不仅道出当时大多数人对人生的看法，即使在现代，也可以轻而易举地找到各种不谋而合的版本。

嵇康并不否认欲望的正当性。他认为，欲望出于人的本性，但其本身因受到其他因素的影响，尚未达到“道德之正”，此时，行为如果完全交给嗜欲引导，无疑将走向灾难。因此，须对欲望加以理智、理性的调节：“知酒色为甘鸩，弃之如遗；识名位为香饵，逝而不顾。使动足资生，不滥于物，知正其身，不营于外。背其所凶，向其所吉。”通过这种理智的制约，“令室食得理”，使欲望的满足与生存的目标达成一致。相反，如果一味以“顺欲为得生”，必定“欲胜则身枯”。

嵇康的观点中很重要的一点是，他努力地将欲望中的其他因素分离出去，使其呈现本来的面貌。在他看来，本能的欲

望是“性之动”，本身很单纯，仅仅表现为冲动、骚动，但由于人的“智用”，它才变得复杂起来：

> 夫不虑而欲，性之动也；识而后感，智之用也。性动者，遇物而当，足则无馀。智用者，从感而求，倦而不已。故世之所患，祸之所由，常在于智用，不在于性动。今使瞽者遇室，则西施与嫫母同情。聩者忘味，则糟糠与精稗等甘。岂识贤愚好丑，以爱憎乱心哉？

欲望本身并不贪婪，“遇物而当，足则无馀”。现代心理学同样认为，当基本的欲望得到满足后，欲望就不再那么强烈，紧张随之消失。“衣食周身，则馀天下之财。犹渴者饮河，快然以足，不羡洪流”。但人作为复杂的社会性生物，他的行为并非单纯只受本能冲动的制约，面对欲望满足所需资源的匮乏，他将调动整个智能，为欲望的永久满足积极地预谋筹划并提供实质性的保证，于是，自然的欲望在一定社会关系的重压之下变得异常畸形，成为难以填平的沟壑。由于自然与社会各种原因造成的饥饿，使得人们期望囤积的食物远远超过他们实际所需。嵇康认为，这种欲求并非正当的生物本能，而是在人的“智”的作用下形成的贪婪。因此，欲望满足的问题关键并不在欲望自身，而在正当、正确地运用“智”；通过理智可以实现对欲望的引导。他提出：

> 君子识智以无恒伤生，欲以逐物害性。故智用则收之以恬，欲动则纠之以和。使智止于恬，性足于

> 和。然后神以默醇，体以和成，去累除害，与彼更生。所谓不见可欲，使心不乱者也。纵令滋味常染于口，声色已开于心，则可以至理遣之，多算胜之。①

过分的欲求使得身心不能保持平静和谐，无益于人的生存，而养生的法则是欲望与理智寻求恰当的平衡——"智止于恬，性足于和"。正如嵇康所说："守之以一，养之以和。和理日济，同乎大顺。"这是他的养生论的关键。此句本于《庄子·在宥》："广成子曰：'我守其一，以处其和。'"《文选》卷五三李善注引《文子》曰："古之为道者，养以和，持以适。"又引《庄子·缮性》曰："古之治道者，以恬养知；知生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。"饶宗颐曰："叔夜谓'和理相济'，……义本庄生。"②确实，嵇康的这一思想源于庄子。"智"的作用不是刺激人的欲望，不断地构想着追求的目标，使欲望疲于"逐物"，相反，而是"不见可欲，使心不乱"；"智止于恬"。"智止于恬"正是庄子所谓"以恬养知"的意思。"智"如何能够达到"恬"？庄子说"知生"，即理智明了"无恒伤生"的道理。"无恒"就是不能"守之以一"。人不断地追逐欲望满足的对象，那么，必将陷入"以荣华为生具，谓济万世不足以喜"的困境，其结果必然是害性、伤生。因此，"智用则收之以恬"，即使面对声色犬马，也能够以"至理遣之，多算胜之"，

---

① 嵇康的观点可与荀子相比较。《荀子·正名》曰："故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治！欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱！故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。"

② 参见饶宗颐《从出土资料谈古代养生与服食之道》中"《养生论》与庄学"一节，文载饶氏《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社2000年，第84页。

使欲望能够按照本性而动，达到和顺的境界。通过智的作用，欲望不再贪求过分的满足，而这种节制并非出于压抑，而是出于自身的本性。《庄子·缮性》曰："人虽有知，无所用之，此之谓至一。"《刻意》云："去知与故，循天之理，故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。……虚无恬淡，乃合天德。"老庄皆强调"去知"，然而，嵇康却主张通过"智止于恬"，以"至理"、"多算"实现对欲望的引导。这是嵇康思想不同于庄子的地方。在庄子思想的基础上，嵇康的养生论有着新的、更为清晰透彻的阐发。

对富贵的追求是欲望问题讨论的一个具体例子。向秀说："富贵，天地之情也"；"富与贵，是人之所欲也。"不仅在天地之中为"富贵"安排了一个客观的地位，而且把对富贵的渴求纳入到人的天性之中，仿佛再没有比求得富贵的欲望更自然而然的事情了。嵇康做出辨析，试图分辨清楚求富贵是属于人的生物层面上的本能，还是社会层面上社会关系调节的结果：

> 且圣人宝位，以富贵为崇高者，盖谓人君贵为天子，富有天下也。富不可无主而存，主不能无遵（各本作尊）而立。故为天下而尊君位，不为一人而重富贵也。

传统社会中，帝王无疑是富贵的极点，故以此为例。嵇康认为，社会需要组织，万民需要君主，而君主的统治须借助威严，故君位以富与贵而得到天下的尊崇。然而，在嵇康看来，天子与君位并不是一回事，两者必须分离开来；富贵是君位的属

性，而不是君主的特权。这一观念既是对传统的“天下非一人之天下”思想的继承，又是对君权观念的新的认识。于是，天下崇尚富贵实质是对君位的尊崇，并不是“为一人而重富贵”。富贵并不必然是生命、生活的本质内容，追求富贵也并非人的天性。人主居于君位而享有富贵，但富贵与他个人的本质无关，他不应贪恋富贵：“至人不得已而临天下，以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得。穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飨万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旗，服华衮，忽若布衣在身也。”恶贫贱而好富贵只是末世风俗。盛世之下，君子“得富贵于其身，中(各本作终)不以人爵婴心也。故视荣辱如一。由此言之，岂云欲富贵之情哉？请问锦衣绣裳，不陈于暗室；何必顾众，而动以毁誉为欢戚也”？在世俗看来，锦衣锈裳，不当置于暗室之中，而应穿着在外，耸动左右而得到心理上的满足。富贵只如锦衣，并非人自身的特性，君子何必以人们对外在之物的赏誉而沾沾自喜。况且“欲之患其得，得之惧其失，苟患失之，无所不至矣。在上何得不骄？持满何得不溢？求之何得不苟？得之何得不失邪”？正因此，君主虽享有富贵而不贪，“君臣相忘于上，蒸民家足于下。岂劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉”？总之，富贵只是社会在运作的过程中临时留存在君主那里的寄存物，对于君主自身而言，并不是不可或缺的内在品质。因此，君主不必炫耀本不属于自己的富贵。君主居上不贪富贵，百姓在下富足安宁，社会就可以实现良好的秩序。

嵇康举出令尹子文、柳下惠不为富贵贫贱所动的例子，进一步说明人并非天生就有追求富贵的本能。不以富贵为人生

目标更有利于人的自足完满：

> 游心乎道义，偃息乎卑室。恬愉无遌，而神气条达。岂须荣华，然后乃贵哉？耕而为食，蚕而为衣，衣食周身，则馀天下之财。犹渴者饮河，快然以足，不羡洪流。岂待积敛，然后乃富哉？君子之用心若此。盖将以名位为赘瘤，资财为尘垢也。安用富贵乎？

富贵不可贪恋，欲望不可放纵，那么人生之乐究竟在哪里呢？这是嵇康与向秀辩论的又一焦点。按照向秀的观点，苦心自律，布衣蔬食，毫无乐趣可言，人生就失去了意义。生活应该追求荣华，顺从自己的意愿，舒畅情志，纵情享乐，将人生视为一场欢宴：

> 生之为乐，以恩爱相接。天理人伦，燕婉娱心，荣华悦志。服飨滋味，以宣五情。纳御声色，以达性气。此天理自然，人之所宜，三王所不易也。今舍圣轨而恃区种，离亲弃欢，约己苦心，欲积尘露以望山海，恐此功在身后，实不可冀也。纵令勤求，少有所获。则顾景尸居，与木石为邻，所谓不病而自灸，无忧而自默，无丧而蔬食，无罪而自幽。追虚侥幸，功不答劳。于以（各本作以此）养生，未闻其宜。故相如曰：必若长生而不死，虽济万世犹不足以喜。言背情失性，而不本天理也。长生且犹无欢，况以短生守之邪？

这一观点看似有充分理由，但仍有考虑不尽之处。嵇康以为，欲望的对象会不断地变化：

> 人从少至长，降杀好恶，有[无]盛衰，[①]或稚年所乐，壮而弃之；始之所薄，终而重之。当其所悦，谓不可夺；值其所丑，谓不可欢；然还城易地，则情变于初也。苟嗜愿有变，安知今之所耽，不为败腐？曩之所贱，不为奇美邪？假令厮养暴登卿尹，则监门之类，蔑而遗之。由此言之，凡所区区一域之情耳，岂必不易哉？又饥飧者，于将获所欲，则说情注心，饱满之后，释然疏之，或有厌恶。然则荣华酒色，有可疏之时。……若以大和为至乐，则荣华不足顾也。以恬淡为至味，则酒色不足钦也。苟得意有地，俗之所乐，皆粪土耳，何足恋哉？今谈者不睹至乐之情，甘减年残生，以从所愿。……故以荣华为生具，谓济万世不足以喜耳。此皆无主于内，借外物以乐之；外物虽丰，哀亦备矣。

人的快乐皆具有对象性，即通过一定的满足对象而使人感到喜悦。所谓的幸福表明了主体与客体、人与外物之间的关系。但人心易变，欲望无常，所谓"还城易地，则情变于初"。随着

---

① "降"一作隆。戴明扬案："隆与降古通。隆上当夺三字，此与下句相对为文。本集《声无哀乐论》'心有盛衰，声亦隆杀'云云，亦以隆杀、盛衰对言。"见《嵇康集校注》，第188页。今案：各本皆作"有盛衰"。然"降杀"、"好恶"、"盛衰"皆相对而言，疑"有"字下脱"无"字。"有无"，即得失之意。

欲望的不断满足，欲望的对象将会不停地变换。“斯养”渴望成为“监门”，而一旦可以成为“卿尹”，则蔑弃“监门”之位。饥饿之时，美食成为渴望，而一旦满足，则不再向往。嵇康否定了这种快乐，不过，他的解决之道不是另辟蹊径，而是继续沿着欲望追逐的方向，并且推向极限。他以为，在最为豪奢的享受之上，存在着最高的满足物；而一旦获得，则一切荣华所带来的喜悦都将黯然失色。这个满足物就是“大和”、“恬淡”。“以大和为至乐”，“以恬淡为至味”，人们就获得了确定而至高无上的快乐，以往所乐，皆不足道。欲望的追逐终于可以停止。

在主体与客体的追逐、占有的关系中，人的快乐依赖于外在之物，然而，局限于这种关系之中的快乐不可能自足圆满，不可能显现快乐自身的本质。“借外物以乐之”，物质条件再充分，也有不可能实现的满足，故“哀亦备矣”。外物并非人所能够完全控制，身体与心相对时，亦作为心灵难以驾驭的一物，因此，当心役于物时，不仅受到外物的控制，也受到身体的控制。然而，人之所以成为人，在于具有主体性和自我的意志。如果隶属于物的控制，那么，心灵就取消了自身的存在，成为物的附属物，而归于物的一部分。如果永无止境地追求不断变化的欲望对象，那么，生命将失去意义。这样的人生与其是一场欢宴，无宁是一场由引诱物支配着的疲于奔命的追逐。因此，嵇康试图将至乐完全定义在精神领域之中，本是在与外物的关系之中体现出来的快乐现在将完全内在化为个人的意念：

世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！

意足者，虽耦耕甽亩，被褐啜菽，莫不自得。不足者，虽养以天下，委以万物，犹未惬然。则足者不须外，不足者无外之不须也。无不须，故无往而不乏。无所须，故无适而不足。不以荣华肆志，不以隐约趋俗。混乎与万物并行，不可宠辱，此真有富贵也。……今居荣华而忧，虽与荣华偕老，亦所以终身长愁耳。

因此，"乐"可以视为相对于外在的物质世界而具有一定独立性的内心状态：

有主于中，以内乐外；虽无钟鼓，乐已具矣。

志满意足，则可以达到"至乐"的境界："故得志者，非轩冕也；有至乐者，非充屈也。"①然而，现实的现实性仅仅在于它是现实，而丝毫没有体现出意识可以虚构假想的意志、目的或者诡计。意识可以在自身中找到现实的影像，而现实之中并不存在意识的同类。自我的喜悦一次次在残酷的现实面前遭到挫败，认识到自己不免受控于外物时，不断地放弃自己的地盘。快乐原本是客观外在与主观世界之间的关系，此时终于退缩到心灵可以完全控制的内心世界之中，成为可以完全不受外物影响的纯粹内在感受。这一思想受到了道家学说的影响。《庄子·至乐》曰：

---

① 充屈：亦作充诎。《礼记·儒行》曰："儒有……不充诎于富贵。"注曰："充诎，欢喜失节之貌。"

> 今俗之所为与其所乐，吾又未知乐之果乐邪，果不乐邪？吾观夫俗之所乐，举群趣者，誙誙然如将不得已，而皆曰乐者，吾未知之乐也，亦未知之不乐也。果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣，又俗之所大苦也。故曰："至乐无乐，至誉无誉。"……至乐活身，唯无为几存。

《淮南子·原道》亦曰："能至于无乐者，则无不乐；无不乐，则至极乐矣。"道家以为，人们追求的快乐都具有不确定性，因此不是真正的乐。"至乐无乐"，真正的乐并不是通常意义上的乐，而是"无为"、"大和"，是"得失无以累之"的超然，外物不能影响的宁静。嵇康举例说："父母有疾，在困而瘳，则忧喜并用矣。由此言之，不若无喜可知也。然则（无）乐岂非至乐邪？"[①]父母生病，自己感到忧伤，病好了，又感到高兴。与其因父母病愈而有喜悦，不如父母无恙而没有这种喜悦。因此，父母没有生病，而自己处于无乐的状态，就是最令人向往的了。至乐无乐，无乐成为乐的极致。人生之乐通过否定自身而得以真正实现，并通过这种否定呈现出新的人生境界。

快感具有一定的生理基础，但处于复杂的社会关系中的人们，其欲望与快乐的感受变得异常复杂。社会历史的发展在很大程度上参与塑造了人们欲望的形成和快感满足的模式，也就是说，除了某些纯粹的快感可以在生物学上找到依据，还有更多的享受与满足是通过某种确定的社会关系得到说明的。快乐从来就不是纯粹个人的感受，同时又是社会关

① 鲁迅校曰："'则'下当有'无'字。"

系、社会等级的心理尺度。占据着更多的物质资源、文化资源的权力阶层至少可以在客观上预先保留更多的快乐享受的资源，他们在现实社会中所处的优越地位决定了他们享受快乐的优先权。然而，处于社会下层的人们在残酷的现实面前，快乐可能的空间变得异常狭小。宫室的华美给帝王带来的满足感以及社会上层的奢华是以“千里无烟、遗民困苦”为代价的，而这种欲望与满足感根本就不是人的自然本能、自然需要的延伸，而是社会关系、社会意识历史地塑造的结果。

对富足快乐生活的向往本身从没有疑问。当社会变得平等，每个人有权并能够享受有着充足的物质文化资源作为保证的生之快乐时，这一向往就成了自然而正当的愿望，并且必然成为现实。正是在这个意义上，向秀的观点中所表现出来的对感官享乐的向往无疑值得肯定。特别是在社会以一种理性的形式将个人完全纳入到实现其非理性的普遍的目标时，追求个人欲望的满足便具有了社会批判的理论价值，而成为反抗的依据。然而，当社会无法向所有的人提供合理公平的资源时，那么，声称优裕而充满喜悦的生活是应该追求并能够得到，就只能是现实的掩饰与歪曲。事实上，权力者在获得生活资源的优先支配权时，将“燕婉娱心，荣华悦志”的追求在伦理上合法化，无疑是为一部分人的纵情声色开脱，而在现实生活当中，许多人根本无法根据向秀所描述的原则安排他们的生活。以享乐为目标的生活，使得个人因为自己的权益而忘却了除欲望满足之外的社会秩序、社会发展的某些东西，甚至忘掉了超越感官享受之外的人的尊严，特别是在一个未能充分发展的社会中，欲望的满足往往是以某种扭曲的形式出现，这时，向秀所描述的那种尽情享受生之快乐的生活原则就很

难进入普遍的伦理法则之中。

嵇康所论至少避免了个人权益与社会发展之间的伦理冲突。他的养生论仅仅对个体而言，特别强调了个体的快乐来源于内心世界，而不过分依赖于外在的物质世界。在一个物质资源分布不均衡、社会等级日益暴露其强制性、阶级冲突相当激化的社会中，让个体回到内心，无疑是个体以自身独立的精神性对抗现实社会的残缺，并求得自身完满的发展的可能路径。“被天和以自然，以道德为师友，玩阴阳之变化，乐长生之永久，因自然以托身，并天地而不朽者”，通过回归内心，实现反抗。如此说来，这是在当时社会现实中，个体避免痛苦、实现内心世界的自足与和谐的策略，养生论于此成为一种生命哲学。

思想四：声无哀乐

嵇康之前，已有论述音乐的著作，如《礼记·乐记》、荀况《乐论》等，但它们大多讨论音乐的起源及其社会功能，至于音乐本身则谈论得较少。嵇康的《声无哀乐论》则特别讨论音乐是什么，即音乐自身的规定性。冯友兰说："就这个意义说，它是中国美学史上讲音乐的第一篇文章。"[①]这个评价十分恰当。作为音乐家，嵇康十分关注音乐的本质及其相关的问题，但《声无哀乐论》不仅是一篇重要的音乐理论文章，也是思想史研究无法忽略的文献。它不仅讨论音乐的一般问题，专门研究音乐与人的哀乐感情之间关系，而且在方法论上也体现出重要的价值。

一、乐论的渊源

中国古代探讨音乐的历史十分悠久。这些讨论不仅增进

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 86 页。

人们对音乐的理解，扩大音乐的影响，而且也形成了音乐美学的自身传统。这些积累为后来的进一步研究奠定了基础。

在最初的诸种艺术形态中，歌舞出现得最早。中国上古时代祭祀发达，礼乐兴盛，最早出现的经典文献中已经论述到音乐以及礼乐关系等问题。《礼记·乐记》可能是这方面最早的文献。[①]《乐记》讨论声、音、乐三者的区别，又着重论述礼乐关系及音乐的社会功能，以为："治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。"其中"礼乐刑政"在于"同民心而出治道"的观点始终影响着后代。《荀子》第二十篇为《乐论》，其文字与《乐记》多有类同，其思想大体不出此范围。战国末的《吕氏春秋》也有不少篇幅讨论音乐，其基本的原则与《乐记》一致，正如清代学者所说"论音则引《乐记》"，"虽不著篇名，而其文可案"。[②] 汉代《淮南子》、《史记》、《说苑》、《论衡》等都不同程度谈到音乐以及音乐与政教风俗的关系，总体上都继承了《乐记》的传统。

魏晋时期，《乐记》的思想仍然受到重视。《三国志》卷二五《高堂隆传》(709)曰：

① 《乐记》与荀子《乐论》颇有相同类似的文字，这些文字在《乐记》中散见各处，而《乐论》中颇为连贯，一般认为《乐记》先于《乐论》，但亦有持相反意见的。如李泽厚、刘纲纪认为："这只能解释为《乐记》作者在写作《乐记》时采取引述了《乐论》的文字。如果……《乐论》是荀子把分散出现在《乐记》中的若干句、段抄出来，然后重新加以编排，拼凑敷衍成文的。很难设想如此编排拼凑的东西，能具有象《乐论》那样一气呵气，严密完整的结构。"见《中国美学史》第一卷，中国社会科学出版社1984年，第341页。但我们仍倾向于认为《乐记》早于《乐论》。

② 《四库全书总目》卷一一七，中华书局1965年，第1009页。

> 青龙中，大治殿舍，西取长安大钟。(高堂)隆上疏曰："……今之小人，好说秦、汉之奢靡以荡圣心，求取亡国不度之器，劳役费损，以伤德政，非所以兴礼乐之和，保神明之休也。"是日，(明)帝幸上方，隆与卞兰从。帝以隆表授兰，使难隆曰："兴衰在政，乐何为也？化之不明，岂钟之罪？"隆曰："夫礼乐者，为治之大本也。故箫韶九成，凤皇来仪，雷鼓六变，天神以降，政是以平，刑是以错，和之至也。新声发响，商辛以陨，大钟既铸，周景以弊，存亡之机，恒由斯作，安在废兴之不阶也？君举必书，古之道也，作而不法，何以示后？圣王乐闻其阙，故有箴规之道；忠臣愿竭其节，故有匪躬之义也。"帝称善。

经学家高堂隆是汉代经师高堂生的后代，在"兴衰在政乐何为"的质疑下，他坚持礼乐为政教之本的儒家思想。同书卷二一《刘劭传》(620)曰："景初中……(刘劭)以为宜制礼作乐，以移风俗，著《乐论》十四篇，事成未上。会明帝崩，不施行。"其文不存，但其论旨非常明确，与《乐记》的主张一脉相承。阮籍撰《乐论》，仍承接着这一古代的余绪。

阮籍对音乐的论述，虽然带有道家思想的色彩，但其主导倾向仍强调礼乐的教化作用，与传统儒家思想基本一致。他说："刑、教一体，礼、乐，外、内也。刑弛则教不独行，礼废则乐无所立。尊卑有分，上下有等，谓之礼；人安其生，情意无哀，谓之乐。……礼逾其制则尊卑乖，乐失其序则亲疏乱。礼定其象，乐平其心；礼治其外，乐化其内；礼乐正而天下平。"可以看出，礼乐合一，两者相辅相成，乐因礼而立，"礼废则乐无所立"；礼因乐而

深入人心，“乐失其序则亲疏乱”。对于天下百姓而言，音乐能够起到“平其心”、“化其内”的作用，“礼乐正”则礼所确定的尊卑亲疏关系就可以得到维持，实现“天下平”。显然，乐的道德政教功能已经本质化为自身内在的特性，成为乐的核心。基于礼乐移易风俗的功效，阮籍坚持推崇雅乐，拒斥淫声，以为：“昔先王制乐，非以纵耳目之观，崇曲房之嬿也。必通天地之气，静万物之神也。固上下之位，定性命之真也。故清庙之歌咏成功之绩，宾飨之诗称礼让之则，百姓化其善，异俗服其德；此淫声之所以薄，正乐之所以贵也。”陈伯君曰：“阮氏之《乐论》，初未越出《礼记·乐记》之范围，虽间有所发挥，而其体统则归于一致。”[①]可见，这一时期，礼乐教化仍是士大夫的主流思想。

音乐除了社会教化功能外，一直都具有娱乐的功能。理想的状况下，音乐应该能够同时满足这两方面的需求，而不至于有所偏颇。但从组织、秩序的角度看，社会更需要音乐担负起教化的功能；就个人而言，人们更喜爱能够让自己感到愉悦的音乐作品。在现实社会中，这两者大体可以并行不悖，汉魏时期实际的音乐生活正是如此。

《汉书》卷二二《礼乐志》(1070—74)载，汉武帝时，“河间献王有雅材，亦以为治道非礼乐不成，因献所集雅乐。天子下大乐官，常存肄之，岁时以备数，然不常御，常御及郊庙皆非雅声”。雅乐地位很高，却难以引起人们的兴趣，而娱乐性的音乐却以其千姿百态的形式吸引着很多人。成帝时，“郑声尤甚。黄门名倡丙强、景武之属富显于世，贵戚五侯定陵、富平外戚之

① 并见陈伯君校注《阮籍集校注》，中华书局 1987 年，第 89、92 页，以及《乐论》“集评”，第 104 页。

家淫侈过度，至与人主争女乐”。哀帝即位，下诏欲放郑声，“然百姓渐渍日久，又不制雅乐有以相变，豪富吏民湛沔自若，陵夷坏于王莽”。东汉及魏，雅乐在音乐形式上基本没有创新变化。东晋太常贺循曰：“魏氏增损汉乐，以为一代之礼。……然此诸乐皆和之以钟律，文之以五声，咏之于歌辞，陈之于舞列。宫悬在庭，琴瑟在堂，八音迭奏，雅乐并作，登歌下管，各有常咏，周人之旧也。自汉氏以来，依仿此礼，自造新诗而已。”[①]朝廷出于对雅乐的崇敬而在音乐形式上保持“周人之旧”，但这种维护在某种程度上使得雅乐更难为人们所接受。相反，通俗娱乐的音乐却一再得到人们的青睐。桓谭《新论》曰：“扬子云大才，而不晓音。余颇离雅操，而更为新弄。子云：‘事浅易善，深者难识，卿不好雅颂，而悦郑声，宜也。’”[②]《三国志》卷二一《王粲传》(603)注引《魏略》载，曹植“傅粉，遂科头拍袒，胡舞五椎锻，跳丸击剑，诵俳优小说数千言讫”；左延年等人“妙于音，咸善郑声”等，[③]均可见当时喜好通俗音乐的风尚。

尽管在现实的社会政治生活中，传统礼乐的作用明显下降，郑卫之声作为个人的娱情方式受到人们、特别是达官显贵们的重视。但在话语领域中，人们仍给予雅乐以很高的地位。但这种情形到了曹魏时期有所变化。

汉魏之际，社会生活随着战乱而引起强烈的震荡，人们的观念体系随之出现新的变化，传统价值观每每受到质疑和挑战。上文所引卞兰对高堂隆提出的“兴衰在政乐何为”的质疑

---

① 《晋书》卷二三《乐志下》，第697页。

② 桓谭《新论》卷下，上海人民出版社1977年，第45页。

③ 《三国志》卷二九《杜夔传》，第807页。

至少代表了一部分人的看法。很显然，在当时雅乐距离现实生活越来越远的情况下，传统的礼乐观念对音乐的解释也日渐失去说服力，知识界期望能用新的方式对音乐的本质，给予真正意义上的阐明，而不是单纯地将歌舞视为教化的手段。正是在这样的背景下，出现了夏侯玄的《辨乐论》和嵇康的《声无哀乐论》。他们重新审视音乐，向人们展现出全新的观念。

夏侯玄《辨乐论》作于阮籍《乐论》之后，他对阮籍的观点提出疑议：

> 阮生云："律吕协，则阴阳和；音声适，则万物类"；"天下无乐，而欲阴阳和调，灾害不生，亦以难矣。"此言律吕音声，非徒化治人物，乃可以调和阴阳，荡除灾害也。夫天地定位，刚弱相摩，盈虚有时，尧遭九年之水，忧民阻饥；汤遭七年之旱，欲迁其社，岂律吕不和、音声不通哉？此乃天然之数，非人道所招也。①

可以看出，夏侯玄有意识地断开音乐的和谐与自然界的"阴阳和调"之间的瓜葛，音乐还原为音乐，不再具有传统观念所赋予的神异性。夏侯玄对阮籍的质疑，实际上是对阮氏所代表的沿袭已久的传统音乐观念发出的挑战。在这一基本观点上，嵇康与夏侯玄的看法一致。嵇康认为声与心为

---

① 《太平御览》卷十六引，《四部丛刊》本。夏侯玄《辨乐论》已佚，仅存残篇，除上引一则，另有一则。《太平御览》卷五七一引《辨乐论》曰："昔伏羲氏因时兴利，教民田渔，天下归之，时则有网罟之歌。神农继之，教民食谷，时则有（原无"有"字，据《玉海》卷六十引补）丰年之咏。黄帝备物，始垂衣裳，时则有龙衮之颂。"另参严可均《全上古三代秦汉三国六朝文》全三国文卷二一。

二物，不应相混。音乐本身有其自然的特性，即乐音之"和"，它并不直接表达人的情感。人心自有悲喜，听闻音乐，情动于衷，借音乐而抒发内心的情感。由于音乐具有和谐的功效，因此，国家治理仍可借助音乐使整个社会关系趋于和谐。他对音乐做出了新的解释。与古代的《乐记》、阮籍的《乐论》相比，他的音乐理论更趋于客观，但《乐记》中重视音乐的教化作用无疑是明智的，正因此，他在说明声心二元的观点同时，仍然强调音乐具有移易风俗、感化人心的功能。传统音乐理论在《声无哀乐论》中既有继承，又有创新。《声无哀乐论》充满创见，无疑是音乐美学史、中国思想史上值得重视的著作。

二、音乐的本质

嵇康的《声无哀乐论》主要讨论音乐的本质、音乐与情感的关系、音乐与教化功能等三方面的问题。首先看音乐的本质。

嵇康认为乐音是自然的产物，不会因为社会人事的变化而改变，《声无哀乐论》曰：①

> 夫天地合德，万物资生。寒暑代往，五行以成。章为五色，发为五音。音声之作，其犹臭味在于天地之间。其善与不善，虽遭浊乱，其体自若，而无变也。岂以爱憎易操，哀乐改度哉？

① 以下引文出自《声无哀乐论》者，不再一一注明。

夫五色有好丑，五声有善恶，此物之自然也。

音声以及音声的悦耳或难听是客观的自然现象，仿佛气息滋味存在于天地之间一样。口鼻之味有甘苦芬芳，音声有"善与不善"，即和谐与刺耳的差别，这些都是"物之自然"，不会因为人们的喜怒哀乐而有所变化。嵇康认为，这是音声的本质。现在我们知道，物体的振动产生声音，声音在空气、或其他媒质中以波动的形式传播。小石子落在平静的水面上，围绕落点，水面会形成一个个圆形的波纹。空气具有弹性，当物体振动、或者相互碰击时，会在空气中依次形成像水波一样的疏密变化，由此产生声音(声波)。最简单的声音，如高质量的音叉发出的声音，其振动为正弦波(sine wave)的形式。① 乐音的振动变化相当有规律，而噪声则极为复杂。② 自然界的声音绝非天籁，宇宙中充满着剧烈的爆炸、撞击，强烈的震荡、辐射等复杂的噪声，③但人的感官很

---

① 参看[美]贝纳特(Thomas L. Bennett)《感觉世界》，旦明译，科学出版社1983年，第88页。

② 噪声是复杂的信号或声，它覆盖各频率成分或音调的整个频段，而且所有信号或声的强度完全相等。见《简明不列颠百科全书》第九册，中国大百科全书出版社1986年，第341页。奥地利马赫(Ernst Mach)说："我们根据赫尔姆霍茨的看法，认识到噪声是各个乐音的组合，这些乐音的数目、高低与强度是随着时间变化的。"又说："我研究过噪声(尤其是爆炸声)与乐音的关系问题，发现这两类声音之间的一切转化都是可以指明的。"见《感觉的分析》，商务印书馆1986年，第205、206页。

③ 法国贾克·阿达利(Jacques Attali)将乐音划入到噪音的范畴，他认为，音乐不过是"有组织的噪音"而已。他说："生命中充斥着噪音，惟有死亡是沉寂的。……没有噪音的地方不会有实质的事物发生。"参看阿达利的《噪音：音乐的政治经济学》，上海人民出版社2000年，第1页。

容易从噪音的背景中分辨出乐音。魏晋时代当然还没有形成这些认识,但嵇康说"五声有善恶"是"物之自然",已经注意到了乐音的客观性。

嵇康所说的"五声有善恶"、"善与不善",究竟意谓什么呢?《声无哀乐论》中说:

> 言比成诗,声比成音。杂而咏之,聚而听之。

宫、商、角、徵、羽具有固定的音高,但单独的乐音并没有意义。不同的乐音只有通过"比",即前后相连,构成不同的音程,才能形成乐句,组成音乐。[①] 这就好像诗歌一样,单独的字无法表达,将不同的字联系在一起,即所谓"言比",则构成了诗。嵇康《琴赋》曰:"伶伦比律,田连操张。进御君子,新声嘐亮。何其伟也! 及其初调,则角羽俱起,宫徵相证。参发并趣,上下累应。踸踔磥硌,美声将兴。"各种乐音的"俱起"、"相证"、"并趣"与"累应"而形成悦耳的音乐,这句话可以作为"声比成音"的注脚。人们听到的音乐旋律,就是在节奏的框架中表现出来的音程的连续。[②] 嵇康清楚地

① 大卫·瓦特·普罗尔(D. W. Prall)《感觉的因素及审美的序列》说,不同的乐音由于彼此不同的音高而构成统一的序列,因此每一个乐音都可以在它们相互连接的高度线上,找到自己规定的位置。除了声音之外,任何其他东西都不可能进入这个序列,也不可能在这个序列中找到别的什么东西,正是在这个意义上说,声音就是这个序列所固有的东西。因此,可以把音乐的旋律理解为声音高度的一个图式。参见[美]莱德尔(Melvin Rader)编《现代美学文论选》,孙越生等译,文化艺术出版社 1988 年,第 276 页以下。

② 参见[波]奥索夫斯基(Stanistaw Ossowski)《美学基础》,中国文联出版公司 1986 年,第 45 页。

认识到音乐的这一根本的构成方式，认为“声比成音”，“音”被“聚而听之”，即乐音的连续运动形成了音乐的旋律。正因此，他数数强调“比”：

> 宫商集比，声音克谐。

> 声音和比，感人之最深者也。

> 夫音声和比，人情所不能已者也。

与《乐记》作比较，可以明显看出嵇康这方面的认识比前人有了很大的进步。《乐记》中虽然谈到音声的自然属性，但并不十分明确。如：

> 凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变。变成方，谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。

> 凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声。声成文，谓之音。

> 乐者，音之所由生也。其本在人心之感于物也。

《乐记》认为音乐产生之“本”在于“人心之感于物”，又认为“音者，生人心”。这里只粗略地说明了音乐的发生源起，而乐音自身的客观性并没有得到足够的说明。古人对于声、音、乐有

所区别，与现代音乐学的理解有一定的差异。首先看"声"。《乐记》认为人"感于物而动，故形于声"、"情动于中，故形于声"。这里对声的定义比较模糊。人们受到外界的触动时，发出的声音异常复杂，并非都是乐音。[①] 然而，嵇康的定义十分明确，他说"五声有善恶"，又说"声比成音"，显然"声"并非指人、乐器发出的各种声音，而是指合乎律吕的乐音，即五声。"声"的这种规定性为进一步解释音乐的自然属性奠定了基础。其次看"音"。《乐记》作者说："声成文，谓之音。"更精致的表述为："声相应，故生变。变成方，谓之音。"郑玄注曰："方，犹文章也。"下文又曰："声者，乐之象也。文采节奏，声之饰也。"声究竟如何"成文"而成"音"，严格说来，作者并未说清楚。当然，《乐记》的表述完全可以理解，人们受到外物的影响而感动，感动就会有各种声音的表达，慨叹吟咏的声音如果有所变化，所谓"声之饰"、"声成文"，就形成了音乐。事实上，我们更愿意相信这是《乐记》关于音乐起源的某种说法，但起源并非总能够说明其本质，就像化学起源于炼金术并不意味着它的本质在于寻找贵重金属一样。嵇康不是在说明音乐的发生，而是想揭示"音乐是什么"。他定义"音"，即"声比成音"，界定得相当清楚准确。即使对照现代音乐的观念，在本质性上也无可挑剔。当然，《乐记》中确实提到"比"："变成方，

① 这种模糊性甚至影响到现代论者。蔡仲德解释："'声'是未经加工的自然之声，即自然人声；……'声'既合于律吕，又经过艺术加工，便成为'音'，所以'音'既可以是指与自然之声、自然人声相对立的艺术之声、音乐之声，也可以是指狭义之乐，即今日一般所谓音乐。"这一讨论中，声与音、"音乐之声"与"一般所谓音乐"之间的客观区别究竟在哪里，并不十分明确。见蔡仲德《中国音乐美学史》，人民音乐出版社 1995 年，第 340 页。

谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。”前言“声成文，谓之音”，即变化声音形成一定的旋律、曲调，然而，后又说“比音而乐之”。这个“音”又作如何解释呢？这里的音实际上是“八音”的音，即各种乐器。“比音而乐之”，即各种乐器排比组合而演奏。乐，用作动词，表示演奏。[①] “干戚羽旄”谓之舞容。因此，这句话的意思是，各种乐器合在一起演奏乐曲，同时又配合“干戚羽旄”的舞蹈，这就是礼乐的乐：当时所理解的音乐的最高样式。

显然，《乐记》中虽然提及“比音”，但这个“比”与嵇康的“比”含义有所不同。嵇康以为“声比”即五声相互排列，形成不同的音程，由此构成音乐，而《乐记》的意思则是各种乐器集中在一起。嵇康的这一认识可能不是他一人的见解，汉末郑玄在解释《乐记》中开首注释音、声时曰：“宫、商、角、徵、羽，杂比曰音，单出曰声。”并未注明“比音”的意思，但“单出”、“杂比”与嵇康的描述颇相吻合。可以看出汉末时人们对于音乐的客观认识较《乐记》已有很大的进步。

嵇康认为“声比成音”，而“音”的特点在于“自然之和”。他在文章中多次提到这一点：“声音和比”；“宫商集比，声音克谐。”他将“和”从人的情感心理中分离出来，单独加以说明：

---

① 蔡仲德说：“‘比音而乐之’一句，如‘音’指艺术之声、音乐之声，则‘比音’是指组织众‘音’构成曲调，成为狭义之乐，‘乐之’即奏之；如‘音’指狭义之乐，则‘比音而乐之’是说按照曲调用乐器演奏出来。”如按蔡氏所论，音取广义，比音则组织众音而成曲调，然而《乐记》上文已说“声相应，故生变。变成方，谓之音”，“声”经过加工变化已形成曲调，“比音”再组织众音，显然不确。“音”取狭义，即“今一般所谓音乐”，则“比音”为何义，作者并未解释。见《中国音乐美学史》，第 341 页。

> 音声有自然之和，而无系于人情。克谐之音，成于金石；至和之声，得于管弦也。夫纤毫自有形可察，故离瞽以明暗异功耳。若以水济水，孰异之哉！

> 声音以平和为体。

“无系于人情”，即将人的主观印象、好恶情感从倾听音乐之中分离开来，重新审视音声：在什么意义上，音声成为音乐？或者说，音乐何以实现自身，是其所是？嵇康回答：和谐，至和。乐音和谐是其本身具有的特征，而与听者及听者的哀乐没有直接的关联。现代研究表明，音之间的协和与不协和，主要决定于各音振动频率的关系。[①] 杜灵(W. J. Dowling，1973)发现，如果两个音乐信息流(streams of musical information)具有不同的频率段(frequency range)，人们就能够区别开来。也就是说，我们总是倾向于按照频率相似(similar)的关系组织听到的听觉信息。研究者(Dowling，1973；D. L. Wessel，1979)还发现听觉系统也按照振幅(amplitude)、音质(timbre)的相近关系将听觉信息集中组织在一起。[②] 这说明，听觉系统在没有混杂其他的心理过程时，对乐音的和谐，即声音的频率特征具有自然的反应。

音乐和谐的特点早为人们所熟悉，《乐记》中多处说到

---

① 纯一度、纯八度、纯五度、纯四度音程都是完全协和音程，而大小三度、大小六度音程则不完全协和。参见李重光编《音乐理论基础》，人民音乐出版社1962年，第104页。

② 参见 Margaret W. Matlin & Hugh J. Foley, *Sensation and Perception*, 3rd ed. Allyn and Bacon a Division of Simon & Schuster, Inc. 1992. p. 308.

“和”即可明证。但其中“和”的含义颇为复杂，致使乐音本身和谐的特点反而不明确。《乐记》中的“和”指乐音的调和：

> 天下大定，然后正六律，和五声，弦歌诗颂。此之谓德音，德音之谓乐。

> 礼以道其志，乐以和其声。

但这种“和”并非仅仅来源于音乐的固有属性，同时也受到现实的社会政治状况的影响：

> 治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。

至少郑玄所理解的意思是：“八音和否随政也。”音乐的和谐受到政治的制约。但显然，悦耳的曲调、动听的乐器不会因为逢处乱世而变得刺耳走调，即使“乱世之音怨以怒”，其乐曲的五声也应是“和”的。这里，只能将“八音和否随政”看做是一种比喻、象征的说法。《乐记》还认为，音乐的谐畅在更广的层面上直接与天地相关联，其中说：“乐者，天地之和也。”音乐是天地之和的体现。如果这里的“和”表明天地秩序的和顺、万物关系的协同，那么，音乐的和谐就只能是这种天地之和的表征、缩影：

> 地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡。鼓

之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。

从“正六律，和五声”、“八音和”来看，古人充分认识到音乐的和谐性，但在与政教风俗、天地宇宙的想象性关联中，音乐自身的协调反而被淡化，于是，音乐成为“天地之和”的响应：

发以声音，而文以琴瑟，动以干戚，饰以羽旄，从以箫管，奋至德之光，动四气之和，以著万物之理。

大乐与天地同和，大礼与天地同节。

“正六律，和五声”之“和”似乎是显而易见而无须详论，相反，《乐记》的作者更加期待的是音乐“与天地同和”的境界。通过比较不难看出，在嵇康的分析中已经没有这种哲学化倾向的解释。对于音乐的和谐，他并没有说出很多新内容，但却将本不属于音乐的东西清除了出去。作为音乐家，他清楚地感受到乐音自身所具有的和谐特性：“克谐之音，成于金石；至和之声，得于管弦也。”他十分重视这点，并竭力加以阐明。

汉魏时期，音律对于音乐家而言，确实是一个问题。尽管《吕氏春秋》、《淮南子》中已经讨论到十二律，但其求律之法与《史记·律书》中的方法存在差别。元帝时，京房“知五声之音，六律之数”，又创为六十律，试图创立一种新的音律体系。其法尚存误差，又精深难晓，不久即无人能知其详。[①] 尽管人

① 参见卢央《京房评传》，南京大学出版社 1998 年，第 354 页。

们都明白“截管为律，吹以考声”的道理，但“音声精微”，“体难知，其分数不明，故作准以代之。准之声，明畅易达，分寸又粗。然弦以缓急清浊，非管无以正也”。[①] 当时的数学还不足以从理论上解决音律的问题，乐人的定律调声基本上都依据传统的经验。汉时律历一体，皆属史官的专门学问，然而“音不可书以晓人，知之者欲教而无从，心达者体知而无师”；音律不能确定，求律之法又复杂，常人无法问津，到东汉末熹平时，“史官能辨清浊者遂绝”。[②] “自东京大乱，绝无金石之乐，乐章亡缺，不可复知”。[③] 曹操平定荆州，以杜夔为军谋祭酒，令创制雅乐。“夔总统研精，远考诸经，近采故事，教习讲肄，备作乐器，绍复先代古乐，皆自夔始也”。[④] 曹魏承继前代的雅乐，皆依杜夔，然而，西晋时又以为杜氏之律舛误。泰始年间，“荀勖以杜夔所制律吕，校太乐、总章、鼓吹八音，与律吕乖错，依古尺作新律吕，以调声韵。律成，遂颁下太常，使太乐、总章、鼓吹、清商施用”。[⑤] 可以看出，当时求律的手段并不确定，音律标准也在不断变化，这说明音律系统在理论与实践上都处于摸索阶段。《隋书》卷十三《音乐志》(288)载：梁天监初，“对乐者七十八家，……皆言乐之宜改，不言改乐之法。”调音对乐的行家有七十八家之多，且“皆言乐之宜改”，说明乐人所据的乐律不尽相同，而且并未形成统一的乐律标准。

通过嵇康前后时代的音律状况的了解，不难看出，乐人演

① 《后汉书志》卷一《律历上》，第 3014 页。
② 《后汉书志》卷一《律历上》，第 3015 页。
③ 《通典》卷一四一《乐一》，中华书局 1988 年，第 3596 页。
④ 《三国志》卷二九《方技传》，第 806 页。
⑤ 《通典》卷一四一《乐一》，第 3598 页。

奏时音乐的谐调程度主要依赖于乐人自身对乐律的掌握，音乐的谐畅与否对于当时的音乐家而言正是首要的问题。当然，嵇康的音律系统以及音乐演奏等情况已无从考知，但当时音律的实际状况，使得他作为音乐家要比其他人更敏感地意识到音律自身的和谐问题。

三、声无哀乐

那么，和谐的音乐具有什么含义？能够表达一定的内容吗？

当时的论点是“哀乐亦宜形于声音，声音自当有哀乐”。《淮南子·齐俗》亦曰：“弦，悲之具也。”然而，嵇康认为“心之与声，明为二物”。音乐仅仅体现出乐音的各种变化，其中并没有直接表达哀乐的情感。他说：

> 口之激气为声，何异于籁籥纳气而鸣邪？啼声之善恶，不由儿口吉凶，犹琴瑟之清浊，不在操者之工拙也，心能辨理善谭，而不能令内（一作籁）籥调利，犹瞽者能善其曲度，而不能令器必清和也。器不假妙瞽而良，籥不因慧心而调。然则心之与声，明为二物。二物诚然，则求情者不留观于形貌，揆心者不借听于声音也。察者欲因声以知心，不亦外乎？

尽管当时还不能完整地描述人的发声过程并分析其原理，但嵇康已经猜测到与“籁籥纳气而鸣”具有同样的道理。人之发声、儿之啼泣、琴之清浊等，都属于形的范畴，而形与心

有一定的关系，但各自可以区别，分别具有自身的规定性。正因为心与声、心与形明为二物，因此两者并非总能保持一致。

他具体分析琵琶、琴瑟、铃铎、鼓鞞等乐器发声及演奏特点的不同：

> 批把（琵琶）筝笛，间促而声高，变众而节数。以高声御数节，故使形躁而志越，犹铃铎警耳，而钟鼓骇心。故闻鼓鞞之音，则思将帅之臣；盖以声音有大小，故动人有猛静也。琴瑟之体，间辽而音埤，变希而声清，以埤音御希变，不虚心静听，则不尽清和之极。是以听（体）静而心闲也。[①]

人们能够听到的频率范围在 20 至 20 000 赫兹之间，通常音乐的频率范围很狭小，主要集中在频率较低的区域。钢琴的频率范围在 27.5 到 4186 赫兹，现代管弦乐器以及人声的音域大多不到钢琴频率范围的一半。[②] 嵇康所说的乐器，如果发出声音的频率区间在频率较高的区域，则乐器声音的音调比较高，反之，则音调较低。如果声音的振幅较大，则声音强，响度大，反之，声音弱，响度小。按照这一理解，可以将作者上述的分析用以下的表格来表示：

---

① 听：戴明扬校曰："案此'听'字当亦'体'字之误。"

② Margaret W. Matlin & Hugh J. Foley, *Sensation and Perception*, 3rd ed. Allyn and Bacon a Division of Simon & Schuster, Inc. 1992. p. 310.

	高低（频率）	响度（振幅）	节奏	变化	知觉
琵琶筝笛	高		节数急促	多	形躁而志越
铃铎	高				警耳
鼓鞞		大			骇心
琴瑟	小	声清		少	听静而心闲

每一种乐器的发声特点不同，演奏的方式各异，因此，演奏乐曲时，乐音的高低、强弱、及节奏、音色等方面都有很大的差别，由此人们对乐器演奏的知觉特点也形成明显的差异，或“形躁而志越”，或“听静而心闲”。作者主要强调乐器之“声音有大小，故动人有猛静”。除了乐器不同，乐曲风格样式也存在很大的区别。嵇康接着说：

夫曲度不同，亦犹殊器之音耳。齐楚之曲多重，故情一；变妙（少），故思专。[①] 姣弄之音挹众声之美，会五音之和，其体赡而用博，故心役于众理，五音会，故欢放而欲惬。然皆以单复高埤善恶为体，而人情以躁静专散为应。譬犹游观于都肆，则目滥而情放；留察于曲度（房），[②]则思静而容端。此为声音之

① 戴明扬校曰：“案‘妙’当为‘少’字之误，下文秦客难云：‘岂徒以多重而少变，则致情一而思专耶？’正承此处而言。”

② “专散”至“思静”二十五字各本皆缺，鲁迅、戴明扬校本各据吴钞本补。今案：“留察于曲度”之“度”字，疑误。作者欲说明“齐楚之曲”、“姣弄之音”之不同，不当再用“曲度”作比，且“都肆”与“曲度”非类，不当偶对。或为“曲房”之误。阮籍《乐论》曰：“昔先王制乐，非以纵耳目之观，崇曲房之嬿也。”

体，尽于舒疾；情之应声，亦止于躁静耳。

嵇康比较“齐楚之曲”、“姣弄之音”这两类乐曲。“齐楚之曲”旋律重复而变化较少，人们的感受是专一而集中。而“姣弄之音”则旋律丰富而优美，音域宽广，变化多样，人们听起来自在悠然，志得意满。他概括说，尽管乐曲不同，但都具有单复高下、轻重缓急、谐调刺耳等各种变化的特点，人们欣赏到这些音乐，会有“躁静专散”等情绪反应。音乐不同，给人的感受也有差异。这就像在街市中游逛和在深深庭院中静赏给人不同的感受一样。

无论是不同的乐器、风格迥异的曲调，它们都具有共同的特点，就是表现乐音的各种形态的运动：音调的高低，声音的大小，节奏的快慢，音色的变化等等；并且仅此而已。这是音乐的本质。所以嵇康说：“声音之体，尽于舒疾。”而人们欣赏音乐，仅仅“以躁静专散为应”。这一分析与结论是前人从没有作过的。从“声音有大小，故动人有猛静”到“声音之体，尽于舒疾；情之应声，亦止于躁静”这一节，钱锺书称“尤掇皮见质”，[①]可谓中的之论。

嵇康的观点可以从两方面来看。一是，音乐对于人的情绪有很大的影响：“声音有大小，故动人有猛静也”；“躁静者，声之功也。”二是认为一定类型的音乐能够激发起相应的情绪。节奏急促、音调激扬的音乐，使人“形躁而志越”；旋律舒缓、悠扬婉转的曲调，则使人“听静而心闲”。嵇康正是在这里将哀乐感情从音乐表现中分离出去。他说：

---

① 钱锺书《管锥编》第三册，中华书局1979年，第1 087页。

> 夫曲用每殊，而情之处变，犹滋味异美，而口辄识之也。五味万殊，而大同于美；曲变虽众，亦大同于和。美有甘，和有乐；然随曲之情，尽乎和域；应美之口，绝于甘境。安得哀乐于其间哉？然人情不自同，各师所解，则发其所怀。若言平和，哀乐正等，则无所先发，①故终得躁静。若有所发，则是有主于内，不为平和也。以此言之，躁静者，声之功也；哀乐者，情之主也；不可见声有躁静之应，因谓哀乐皆由声音也。

他用滋味作比方。酸甜苦辣，味道不同，然而都在于让人感到可口。乐风异样，但都在于让人感到"和"。享受美味佳肴，让人感到甜美、满足；倾听乐曲，让人感到和畅、愉悦。就美味本身而言，它的最大功用就是让人满足；就音乐自身而论，它的作用的极限就在于让人达到"和域"。他认为，这其中并没有哀乐感情的成分。但人们往往受到音乐的感动，而将音乐与自身的情感联系起来，认为音乐之中寓含哀乐情感。嵇康强调，如果在听音乐时保持平和，不去触动内心的哀乐情感，所谓"哀乐正等"，或者说，内心无所谓哀，也无所谓乐，则音乐对人只产生"躁静"的作用；相反，"有主于内"，即有某种主动倾泻的意向，那么哀乐将随音乐而起，此时就已经不再是平和的境界。在这里，嵇康将"躁静"与"哀乐"作了层次上的区分，我们以为，"躁静"属于知觉、情绪范围，而"哀乐"是情感的表现。

---

① 鲁校排印本、戴校本标点均作："若言平和哀乐正等，则无所先发。"下句言"不为平和"，则此当言"若言平和"，以假设两种情况，故作改动。

很显然，一是音乐对人的知觉感受有一定的影响；一是内心蕴含的情感，受到音乐的作用而激发起来。[①] "哀乐自以事会，先遘于心，但因和声，以自显发"。内心有哀乐情感为"主"，所谓"有主于内"，借音乐而"发其所怀"则为"用"，所谓"曲用每殊"。"躁静"与"哀乐"、"主"与"用"，在嵇康那里区分得很清楚。他用酒来比喻，解释得尤为透彻：

> 和声之感人心，亦犹醞酒之发人性也。酒以甘苦为主，而醉者以喜怒为用。其见欢戚为声发，而谓声有哀乐，犹不可见喜怒为酒使，而谓酒有喜怒之理也。

酒自身的特性在"甘苦"，然而饮者沉醉，情绪变得非常激动，或表现为喜，或表现为怒，然而，这一喜怒本在人心之中，非因酒而形成，因此，不能说，酒使人喜，酒使人怒。酒中本没有喜

① 通常使用中，情感与情绪这两个词往往混用。一般地说，情绪(emotion)指可用词语表述的主观体验、所伴随的内部生理变化和可观察到的动作行为(面部表情、手势、姿态)三方面。但并非所有的内在体验都是情绪，并非所有内部生理变化(呼吸、血压等)都与情绪有关。威廉·詹姆士(W. James)认为，神经系统对于情绪刺激有一种先天性的、或反射的适应，这种适应自动地引起身体内脏、骨骼肌肉的变化，对这些变化的知觉就是情绪。坎农(W. B. Cannon)所做的实验证明，主要的情绪涉及交感神经系统的兴奋，由于兴奋的弥漫传导，引起一整套广泛的平滑肌和腺体的特定应答(心率加快、血压升高、肠蠕动受抑制、多汗等)。情感(feeling)指人们对体内事件的知觉。在汉语中，情感多指社会性高级感情，如热爱、羡慕、妒忌、羞愧、负罪等。参见[美]波林(Edwin G. Boring)《实验心理学史》，高觉敷译，商务印书馆 1981 年，第 587 页；孟昭兰主编，《情绪心理学》，北京大学出版社 2005 年，第 8 页。我们认为，嵇康所说的"躁静专散"，偏于身体方面，因此它们属于知觉、情绪的范畴；而"哀乐"则属于情感的范围。

怒。同样的道理，音乐仅仅是声音，仅仅是和美的乐音；人听音乐时，情绪会产生一定的波动，内心欢戚借此触动而宣泄，但这是从内心主动发出的情感，并不是音乐本身传达的内容。

总之，嵇康认为音乐能够感动人，但这种“动人”，可以确定的只是使人在知觉、情绪上产生的“躁静”变化，其中并不寓含情感内容。

可以进一步讨论的是，这种“躁静”变化与日常生活中的情绪波动有所不同。日常生活中情绪的激动往往起因于特定的事情，人们总是因为某一令人高兴或者气愤的事而变得激动。也就是说，激动总是在特定的情景下，伴随着一定的情感内容而产生的。甚至在欣赏戏剧、小说作品时，虽然感人的情节与欣赏者自身没有任何现实的关联，欣赏者沉浸在无功利的审美体验之中，但他还是因为作品的具体情节而激动兴奋。但在聆听音乐时，即使这种虚构的感动内容也不存在。嵇康说：

> 夫哀心藏于内，遇和声而后发；和声无象，而哀心有主。夫以有主之哀心，因乎无象之和声而后发，[①]其所觉悟，唯哀而已。

哀乐来自心灵本身，人们借音乐“无象之和声”而感到哀乐，他所感受到的只是内心的哀乐。赏乐者面对的是嵇康所说的“无象之和声”，感受到的是纯然无内容的静谧或激动。它是一个空洞的、纯粹形式的激动不平，兴奋但没有任何激起兴奋的现实对象或者理由。但人们已经习惯于激动总是伴随着一

① 鲁迅校曰：“‘而’上当夺一字。”

定的情感内容，而沉醉般激动的状态总是诱发内心情感的倾泻，因此，虽然“和声无象”，但人们“其所觉悟，唯哀而已”。这种审美体验与生活中的情绪、情感体验来得很不相同。审美欣赏中，情绪的波动“随曲之情，尽乎和域”。音乐使人“躁静”，倾听者与音乐形成共鸣，进入“和域”。嵇康的意思是，应该保持这种欣赏状态的“和”、“平和”，不将个人的情感内容填入到纯粹形式的激动之中。赏乐者即使处于“躁”的状态下，因为它是纯粹形式化的“躁”，因此欣赏者仍然处于“平和”之中；而一旦将个人的情感投入其中，使得纯然的形式获得具体而现实的内容时，欣赏者便不再处于“平和”的状态中，而音乐也不再成为具有音乐性的表现、与功利无关的审美表达，而仅仅成为一声欢呼或者一阵啼泣。事实上不同文明的音乐史都表明，尽管人们可以让胡琴模仿忧伤的悲叹，让乐队奏出类似鸟鸣的声音，但它们都不是音乐表现中的主要成分。音乐有着属于自己更为丰富的内涵。

四、音乐与情感

至于音乐与情感的关系，嵇康《声无哀乐论》中认为音乐并不直接传达哀乐情感：

> 且声音虽有猛静，各有一和，和之所感，莫不自发。何以明之？夫会宾盈堂，酒酣奏琴，或忻然而欢，或惨尔而泣。非进哀于彼，导乐于此也。其音无变于昔，而欢戚并用，斯非吹万不同邪？夫唯无主于喜怒，亦应无主于哀乐，故欢戚俱见。若资不固之音，含一

> 致之声，其所发明，各当其分。则焉能兼御群理，总发众情邪？由是言之：声音以平和为体，而感物无常；心志以所俟为主，应感而发。然则声之与心，殊途异轨，不相经纬；焉得染太和于欢戚，缀虚名于哀乐哉？

音乐的表现形式虽然千差万别，但都有音声之和，“和之所感”，使欣赏者达到共鸣状态。至于“感”出的具体内容，则“莫不自发”，有着很大的差异。作者列举一较为极端的例子：宾客听同样一首乐曲，有人感到悲，有人感到喜，由此说明音乐本身“无主于哀乐”，不可能“兼御群理，总发众情”；哀乐只是人们“应感而发”。音乐本身并不蕴含快乐与悲伤。

学界对嵇康“声无哀乐”的论点一直都有很大的争议。有表示赞同，有表示反对，还有的论者以为嵇康主张“声无哀乐”，但实际上也没有反对“乐有哀乐”。[①] 意见各有分歧，一时很难有较为一致的看法。

---

① 修海林说：“嵇康是讲‘声’（音声）无哀乐，而并非讲‘乐’（音乐）无哀乐；他讲音声作为乐音运动形式，对人心产生的是情绪上的‘躁静’影响，……并非否认音乐审美中会有哀乐的情感体验。”见其《中国古代音乐美学》，福建教育出版社2004年，第275页。我们不是很清楚，修海林根据什么，断言嵇康所说的声（音声，声音）不是指音乐。嵇康说：“《咸池》、《六茎》、《大章》、《韶》、《夏》，此先王之至乐……今必云声音莫不象其体，而传其心；此必为至乐，不可托之于瞽史，必须圣人理其弦管，尔乃雅音得全也”；“音声有自然之和，而无系于人情……成于金石；……得于管弦也”；“声音和比，感人之最深者也”；“哀心藏于内，遇和声而后发。”我们理解，这里的“声音”、“音声”、“和声”都是指乐、音乐。我们也不清楚，修氏界定的“作为乐音运动形式”的“音声”，客观上（声音的振动频率、振幅、音质、组织形式等）与音乐距离有多远。如果嵇康所说的“声”就是指音乐，那么我们就不能得出他“并非讲‘乐’无哀乐”的结论。

关于“声无哀乐”的讨论难以得出较为确定的结论，还在于我们对于音乐、情感以及两者之间关系等问题缺少更多实质性的了解，相关的讨论大多局限在十分有限的范围内。

首先，讨论情感。

情感存在于人的内心之中，人们能够真切地感受到它。日常生活中，人们有很多的情感交流，尽管有时存在某些误会、曲解，但对于生活而言，自身情感的体认以及相互间情感的交流，满足了人们的基本需要，并没有造成什么阻碍。但是，将情感放在艺术分析、心理学中进行探讨，试图对它确切地加以分类、描述、把握，却并不是很容易的事情。情感研究被长期排除在心理学研究的主流之外，许多心理学家在研究某些合乎规律的行为时，几乎都把它看成是干扰的因素，这使得现代心理学对情感经验的组织和分类等问题缺少深入的探讨，至今还没有详尽说明整个情感、情绪领域的纲目，对于各种情感经验，心理学家甚至不得不求助于诗人、戏剧家、小说家的具体的描述。

情感是伴随有一定的生理特征的心理过程。这些生理特征，包括呼吸、心率、皮肤电反应（与出汗有关）、体温、瞳孔放大、眨眼、唾液分泌等，有些可以肉眼观察，有些可以借助仪器测量。心理学家可以根据某些生理指标来区别不同的情感，如愤怒伴随着肌肉紧张，而恐惧时则呼吸次数增加。但是，悲喜的泪水都是咸的，仅仅依靠身体的状况并不能说明特定的情感状态。[①] 测量某些生理变化并不是测量感情，有论者强

① 参见［美］克雷奇（David Krech）、克拉奇菲尔德（Richard S. Crutchfield）、利维森（Norman Livson）等著《心理学纲要》，文化教育出版社 1981 年，第 432 页。

调，感情不能测量。[①] 但心理学家不可能仅仅依赖被观测者个人的自我报告来研究情感。当人们谈论情感时，主要还是指心理上的状态或者变化。

对情感的认识主要来源于自我反思。这使得情感作为认识的对象难以确切地界定。尽管人们的心里确实有所感受，但却很难说明清楚这种情感是什么，究竟怎样，何以产生，又为何消失，有时也很难将自己的感受传达给他人。情感的内容复杂而模糊，很难得到统一而清晰的认识。这或许就是情感本身的状况。情感的复杂性还表现在它形成的环境、条件等都具有诸多不确定的因素。恋人相遇时并非总是同样程度的激动，感人的乐曲并不能保证下次聆听时同样被感动，动人场面中有人落下同情的泪水，有人却无动于衷。如果考虑到爱与恨、喜与怒、悲伤与忧郁等各种情感的区分以及混合的情况，那么，情感的状态就变得更加复杂。

其次，讨论音乐与情感。

（一）确定音乐与情感关系问题的性质

一般来说，人作为具有自我意识的个人，具有一定的情感。音乐作品，作为一整套有组织的声音系统，仅仅是某种声音的表达，而不是现实存在的情感主体。在这个意义上，音乐不具有情感，可以不必争论。那么，“声有哀乐”与“声无哀乐”之争，现在可以简单地确定为是这样一个问题：音

---

① ［英］大卫·卫斯特（David Best）《艺术·情感·理性》，工人出版社 1988 年，第 117 页。

乐通过自身相应的形式、手段能否再现情感，能否表现情感？[①]

（二）情感辨识

就像意识仅仅是个人的意识，情感也仅仅为特定的情感主体所经历，他人无法在真正的意义上获得同样的体验。[②] 虽然不能直接进入他人的内心以感受其情感，但现实生活中，人们可以从某些外在特征中分辨、识别出各种情感。正如嵇康所说："垂涕则形动而可觉。"不过，具体讨论到情感识别却显得颇为复杂。一般认为，个人最有优先条件说出自己的情感，但是，如果情感现象从定义上看就限定为只能被个人单独地观察，那就很难科学地加以研究。即使如此，当十个人都说自己感到快乐时，我们如何能够确证，他们自我报告的是同样的情感状态。如果能够确证他们事实上有相同的情感，这时才可以说他们的情感状态是一致的。即使报告者使用相同的词汇，也不能表明他们经验的是相同的体验。另一方面，人们可以根据面部表情、身

① 我们承认艺术与情感之间存在着一定的关系，但要确切地分析、把握这样的关系却非常困难。我们这里将音乐与情感之间的关系问题大大简化了。R. W. 赫伯恩说："艺术品是表现了情感，唤起了情感，再现了情感，控制了情感，组织了情感，还是净化了情感？它们有以上功能中的几种呢？还是全部都有？"可参看其《情感与情感特质》，载[美]M. 李普曼(Matthew Lipman)编《当代美学》，邓鹏译，光明日报出版社 1986 年，第 309 页。

② 有不少论者致力于研究：我根据什么，断言他人也像我一样拥有情感。参见诺尔曼·马尔科姆《关于他心的知识》，载高新民、储昭华主编《心灵哲学》，商务印书馆 2002 年，第 893 页。

体动作、姿势等表情线索来判断人们的情感状态。研究者指出，快乐与痛苦最易辨认，恐惧、悲哀则较难辨别，怀疑和怜悯被认为是最细致的情感，也最难准确地识别。但根据表情线索所作的判断的可信度究竟如何，这仍有待于进一步研究。[①] 日常生活经验告诉我们，有些人易于表达自己的内在情感，而有些人不是这样。加之社会人际关系的微妙复杂，情感的外在表现早已纳入到习俗、文化以及个人生活方式的范畴之中，由此情感变得更加难以识别。为简便起见，我们确定一个基本接近常识的看法：通常的情感可以通过面部表情、体态语言等加以识别。通过自省，我们知道自己在高兴、悲伤时的一些表现，因此，当我们看到对方类似的表情和表达时，我们就会认为，他处于相似的情感状态。孩子从父亲圆瞪的眼睛、吼叫的声音、挥动的拳头等一系列外表特征中清楚地知道，父亲发怒了；情人也很容易从声音、动作、表情等方面体察到对方的感情。尽管，这种判断并非总是正确，但人们还是愿意这样做。

（三）在艺术作品中识别情感

对于艺术家而言，艺术意味着情感表现；对于欣赏者而言，至少可以从艺术作品中辨识出情感。这里，艺术作品与欣赏者之间其他诸如共鸣、陶冶、净化等复杂的关系暂且不论。艺术作品要表现某种情感，就应该在观众面前呈现这种情感

① ［美］克雷奇、克拉奇菲尔德、利维森等著《心理学纲要》，文化教育出版社1981年，第426、427页。

的典型特征。演员要表演人物的悲伤，并不完全在于内心具有悲伤的情感，而在于他能够准确生动地表现出可以识别的忧伤情感的外部特征，如哭泣、语调、面部表情、形体动作等。当观众看到这些悲伤者常有的特征时，就能清楚地知道，人物正处于悲痛之中。至于演员此时真的悲伤与否，对于戏剧艺术而言，并不是首要的问题。科林伍德说："一个唤起情感的人，在着手感动观众的方式中，他本人并不必然被感动；他和观众对该行动处于截然不同的关系中，非常像医生和病人对药物处于截然不同的关系一样，一个是开药，另一个是服药。"[①]豪塞尔也认为："许多艺术品很明显地缺乏一种通常认为是最必不可少的，即真正、热烈、诚挚的感情。……事实上，完全不真诚的感情态度也能够创造（艺术的——引者）价值，甚至是辉煌的作品。有人甚至还会支持这一说法：成功的艺术创作要求一定的情感分散而不是任何依附于被描绘物体的强烈感情。作为一个规则，狄德罗在他的《喜剧演员的矛盾》中说：艺术家感到他所要描绘的东西越真、越深，他的表现也多半会越弱。一双含着眼泪的眼睛不可能看得十分清楚，被感情激动得微微打颤的嘴巴也是很难控制的。总的来说，业余爱好者比真正的艺术家更加纯真，有着更深的情感。当然，并不是说最深厚的感情总是只带来最坏的诗篇，也不能保证真正的情感会比不真诚的情感创造出任何更令人信服的描

① ［英］罗宾·乔治·科林伍德（Robin George Collingwood）《艺术原理》（*The Principles of Art*），中国社会科学出版社 1985 年，第 113 页。

写。”[①]这些意见至少可以消除将艺术家的情感与艺术中的情感简单对等起来的看法。有不少论者反对嵇康“声无哀乐”论的一个强烈而直观的理由是，音乐家感情充沛地进行创作，那么他的音乐怎么可能不具有情感呢？艺术并不像笑容一样，是艺术家情感自然而直接的流露，它是在另一个复杂的表现系统中从事的活动，必然要受到这个系统的各种约束和规定。

中国京剧在表现人物的喜怒情感时，形成了一系列高度程式化的表情、动作的表演方式，显然，生活中暴怒的人，即使是一位演员，也不太会采用这类程式化的表现来表达内心的情感。但在舞台上，对于熟悉这种表演方式的观众而言，这种一丝不苟的规范动作却具有可识别、可欣赏的特点。在语言与造型艺术中，情况大体类似。具有丰富情感表达的诗歌并不意味着诗人写作时最具激情。现实中个人所具有的情感与诗歌中表达的情感是两回事。T. S. 艾略特说：“几乎无人能理解当诗中存在着有意义的情感表现(an expression of significant emotion)时，这种情感只存在于诗中，而不存在诗人的经历中。”因此，“诗人无论怎样卓越或有趣，都不在于他个人的情感，也不在于他生活中特别的事情所激起的情感。他个人的情感也许很简单、朴素，或者很平淡。他诗歌中表现的情感将非常复杂，但这并不是现实生活中具有复杂或不平凡情感的人所具有的那种情感的复杂性”。诗歌的情感表现与人的具体情感有着很大的距离，在这种意义上，“诗歌不是情感的释放，而是情感的

① ［美］阿诺德·豪塞尔(Arnold Hauser)《艺术史的哲学》，中国社会科学出版社 1992 年，第 368 页。

逃离"。[1] 当然，艺术并非仅仅通过传达、再现、模仿人们的情感特征而实现其目的，它还通过表现情感产生的情境来唤起人们的激情，有时艺术还被用来满足人们的娱乐游戏的需要。无如怎样，艺术总是在表达人们易于辨认的表现性的情感，或者唤起情感产生的情境，这种情感与现实中的情感有着一定的区别，这构成了艺术的情感表现。

（四）诗歌、绘画以及音乐在表现情感上的区别

艺术总是需要表现人类的情感，但对于具体的诗歌、绘画以及音乐而言，这种表现、或者说符号的特性颇有区别。

现代语言学、符号学的研究中，将通过刺激人的感官而产生意义的成分或成分组合，称之为能指（signifiant），能指在表意时能够外在于人而独立存在。能指所涵盖的、并且必须借助于能指才能显示出来的单个或多重意义，称之为所指（signifié）。关于语言的传统观点是，一个字词对应着一个事物，即名与实相关联。但现代的看法是，"马"这个字的发声（能指），对应着的首先是声音所表示的含义、概念（所指）。两者的结合构成了符号。

诗歌由一系列的语音构成，甚至可以说是印在纸上的一连串的字符，但只要知晓诗歌所用的语言，即了解词义和语法规则，读者便可以从中获得相对确定的语义信息。词（能指）

---

① T. S. 艾略特（Thomas S. Eliot）：《传统与个人才能》（*Tradition and the Individul Talent* ），*20th Century Literary Criticism*, edited by David Lodge, Longman Group Limited, 1983, p. 76.

与词义(所指)的联系以及语法规则多少有些任意,但一旦约定俗成,被使用者接受,那么,至少诗句最一般的含义,总可以得到领会。宋代诗人王禹偁《村行》诗曰:

马穿山径菊初黄,信马悠悠野兴长。万壑有声含晚籁,数峰无语立斜阳。棠梨叶落胭脂色,荞麦花开白雪香。何事吟馀忽惆怅?村桥原树似吾乡。

诗歌描写了诗人秋日黄昏时行进在乡间的情景。尽管"数峰无语"在诗意上可以有许多不尽相同的联想,甚至对诗中字词的解释也存在歧义,但无论哪一种解读,诗歌的意思、所传达的情感总可以在相当程度上得到理解。另外,诗中"野兴"、"惆怅"、"村桥原树似吾乡"等词句相当直接地表达了某种情感。对诗歌而言,它所具有的直陈、比喻、象征等各种手法,能够相当充分地表现各种复杂的情感。

绘画无言,但它可以表达相当确定的形象内容。一般地说,欣赏者可以从作为能指的图像中理解它所对应的所指,即从画面上辨识出具有一定含义、意思的图像。至少对于以再现为主要手段的传统绘画而言,其图像表示的对象、图像的语义大体可以得到确定的把握。一个陶罐的图形,观者总可以看出"这是一只陶罐"。在描绘乡村景象的绘画中,尽管画家没有直接表现情感,但晴朗的天空、清澈的河流,或者翻耕的土地、宁静的村舍都可以构成人们亲切而熟悉的画面,画面呈现的景象足以表现、传达、激发人们对自然的热爱、对家乡的回忆、对质朴生活的向往等情感。没有人会把描绘宁静乡村的绘画看做是繁华都市的再现。即使否定画中传达的情感,也至少可以确

定画面上具体描绘的形象。可见，绘画所表现的内容虽然存在不同解释的可能性，但人们总体上仍可以把握其中图像的语义。而画面的具体形象与审美情感之间有着某种规定性，并非完全脱节。绘画能够在相当程度上表现情感。

然而，音乐尽管同样被视为艺术，但它与诗歌、绘画颇有区别。音乐不是一种语义明确的语言，它没有真正意义上的词汇。人们甚至无法自然地分割一首乐曲中的乐音，使之成为某种可以确定其所指的最小单位，也无法确指一个乐句、一段旋律的含义。符号的能指与所指之间的关系变得很不确定，或者说，乐音的运动仅仅体现它作为能指的自身，此时的所指完全缺失。音乐的音响本身就是对象，它本身就是目的。①

在音乐的所指含混或缺失的情况下，要说明音乐表现了情感是相当困难的。如果我们能将对音乐作品已有的解释视为历史的、约定俗成的结果而暂时搁置的话，如果能够做到不伴随联想、移情等心理过程的话，那么，人们除了可以确定听到的旋律之外，确实很难讲述音乐作品中可以阐明的含义，也无法谈论旋律中所表现的情感。即使对于贝多芬《第六交响曲》这样有着“田园”标题的作品而言，音乐家能够谈论的只是其中“在暴风雨部分之前没有一个减七和弦”、“最简单的自然音阶和声在前三个乐章自始至终占优势，即使在慢速乐章彻底转调中也没有一点儿半音进行的气息”，②而无法真正讨论

① [奥]爱德华·汉斯立克(Eduard Handslick)《论音乐的美——音乐美学的修改刍议》，杨业治译，人民音乐出版社 1980 年，第 66 页。

② Robert Simpson:《贝多芬交响乐》，杨孝敏等译，花山文艺出版社 1999 年，第 67、68 页。

其中"到达乡村时的愉快心情",也不能确指第二乐章中"溪边景色"的具体内容。至于其中的暴风雨以及鸟鸣声的模仿,也只是"抽象的风格化模仿",①而不是在为了确定所指的意义上,再现雷声鸟鸣的声音。

我们以为,嵇康正是在这个意义上谈论"不固之音"以及"和声无象"。他清楚地意识到音乐没有真正语义上的内容,没有明确的再现对象。换言之,很难将音乐作品的表现转换、"翻译"成为语言可以叙述的内容。正如现代论者所说:"音乐的声音在这里并不具有任何语义学的功能,在判断一个音乐形态时,我们是将注意力贯注于它的形式的。……我们对于音乐的理解是一种'非概念的理解'。……这就是为什么一个具有显著音乐才能的小孩,尽管理解概念的能力是微弱的,但理解音乐却可以比一个受过教育但却是'音盲'的成年人强。"②我们以为,嵇康正是从音乐的表现上、即"和声无象"的意义上说,音乐本身并不传达哀乐。

(五)音乐不是表现情感本身,而是表现情感的形式

但是,当人们听音乐时,为什么总觉得音乐当中寓含着浓厚的感情色彩?为什么哀心总是凭借"无象之和声而后发",而且发起又那么自然?"声有哀乐"难道没有揭示出任何真实的东西吗?

---

① [捷]希穆涅克(Eugen Simunek)《美学与艺术总论》,董学文译,文化艺术出版社1988年,第150页。

② [波]奥索夫斯基(Stanistaw Ossowski)《美学基础》,中国文联出版公司1986年,第66页。

对此，嵇康的回答很简略。他认为，和谐的乐音能够充分影响人们的情绪，处于“躁静”不同状态的赏乐者往往容易“应感而发”，借此将内心情感倾泻出来。我们已经做出分析，听乐时的激动、平静并没有对应的实际内容，但这种“躁静专散”状态很像饮者的沉醉，很容易激起人们内心的悲喜故事。

现代研究认为，音乐并不直接表现情感，但表现情感的形式或结构。对此，格式塔心理学家加以研究，他们以为，现实世界的某些结构对于人的神经系统有着充分的影响。图形的结构特征并不是感知者武断地强加给图形的，相反，是图形的客观性质影响了感知者，使他产生这样的知觉。他们认为，音乐以及其他的艺术表现媒介与人的精神世界存在着同样的动力结构，所谓异质同构性(isomonphism)。乐音的运动体现了一定的结构样式，这种结构在知觉上极其明显，以至于我们能够直接并自发地体验它。就像“一个人陷于悲痛时脸部肌肉发生的明显变化，与他的悲哀的精神状态对应得如此直接，以至于每个了解悲伤的面容是怎样的人，都明白这个人正处在悲伤之中”。[1] 那么，当人们听到音乐时，可以感受到确定的内容。

在这一点上，美学家阿恩海姆受到格式塔心理学的影响。他说，人们通常认为，音乐涉及情感的内容。但情感并不足以描述音乐丰富的表现力。巴赫的创意曲，既不引起悲伤，又不引起欢乐，却很具有表现力。“音乐的意义不能局限于精神状态，那些具体表现在音乐听觉知觉中的动力结构包含的内容要广泛得多”。他认为，音乐的表现来源于乐音所具有的听觉

① [美]鲁道夫·阿恩海姆(Rudolf Arnheim)《艺术心理学新论》，郭小平等译，商务印书馆 1996 年，第 307 页。

动力的性质。他在视觉艺术分析中使用了“动力”(dynamics)一词，用以说明视觉艺术通过形状、色彩、动态等关系的结构从而获得了“生命力的那种方向性的张力”。他认为动力仍适用于听觉。音乐的旋律不是凝固的物体，而是“一个由单独的音在音乐空间当中完成的运动轨迹”，“一个正行进中的事件”，这构成了音乐的“原初的动力矢量”。“每一个音调中心(即主音——引者)的力量，都处于引力作用矢量的向下吸引力的笼罩之下”。“上行到音阶上方的任一处，都包含了从重力中胜利地获得了解放的涵义。相应地，音阶的下降被体会为屈服于重力”。他仔细地分析了大、小调式音阶上行时不同的动力模式，大调稳健、有力，而“小调的攀登在第一度(音阶)上就落后于大调那种奋发的挺进”。他总结说：

> 人们只要按照动力的原理去描述音乐活动，就能够理解我们在大小调式里感知的音乐活动如何相应于两种不同的心境，即一者被描述为朝气蓬勃和强有力的，另一个被描述为悲伤或忧郁的。悲伤的动力体验，是被动的放任状态、屈服于重力的牵引、缺乏生活所要求的奋斗能力。这种知觉的一致是如此令人信服，并且如此自发地为人们所意识，以致没有必要设想，需要像学习一种外语一样去学习声音与意义之间的关系。[①]

---

① [美]鲁道夫·阿恩海姆《艺术心理学新论》，郭小平等译，商务印书馆1996年，第305页。

阿恩海姆从音乐知觉的动力结构的角度来分析不同心境的形成，具有一定的启发。

现代美学家朗格强调，作为符号的音乐与其象征的事物之间具有某种共同的逻辑形式。她说：

> 我们叫做“音乐”的音调结构，与人类的情感形式——增强与减弱，流动与休止，冲突与解决，以及加速、抑制、极度兴奋、平缓和微妙的激发，梦的消失等等形式——在逻辑上有着惊人的一致。这种一致恐怕不是单纯的喜悦与悲哀，而是与二者或其中之一在深刻程度上，在生命感受到的一切事物的强度、简洁和永恒流动中的一致。……音乐的样式正是用纯粹的、精确的声音和寂静组成的相同形式。音乐是情感生活的音调摹写。[①]

这一点与汉斯立克(Handslick，1825－1904)在《论音乐的美》中表达的观点较为接近，他认为：“音乐的内容就是乐音的运动形式”；“表现确定的情感或激情完全不是音乐艺术的职能。”他又说：“它(音乐)只能表现情感的力度(das Dy-

① [美]苏珊·朗格(Susanne K. Langer)《情感与形式》，刘大基等译，中国社会科学出版社 1986 年，第 36 页。捷克美学家希穆涅克(Eugen Simunek)尽管理论的出发点与朗格不同，但在这一点上观点颇相吻合。希穆涅克说：“我们不能同意那种把作品的音乐品质与情感本身完全等同起来的观点。所谓悲怆的音乐，绝不是纯粹悲伤的感受，而是悲伤感受的音乐表现、音乐升华，因为悲怆的音乐首先是音乐。”见《美学与艺术总论》，董学文译，文化艺术出版社 1988 年，第 152 页。

namische)。音乐能模仿物理运动的下列方面：快、慢、强、弱、升、降。但运动只是情感的一种属性，一个方面，而不是情感本身。"[①]乐音的运动形式，即嵇康所说的"单复高埤善恶"，与人的情感形式，不是情感本身，有着同样的结构，正是这种同构性使得人类相信音乐与人类的情感有着一定的联系，也使得音乐具有某种意味。从某种意义上说，音乐表现了情感的形式、知觉的动力结构，"音乐是情感生活的音调摹写"，这些说法多少是"声无哀乐"与"声有哀乐"两种对立观点的折衷。如果愿意，我们甚至可以说，抛向高处的石头所行进的抛物线轨迹与人生经历、王朝兴衰有着同样的兴起、鼎盛、衰落的结构，但这一说法无益于我们对抛物线、人生或者王朝的任何理解。夜空繁星闪烁，人们相信北斗七星的星图天衣无缝地描绘出了并不存在的天勺的结构，在我们并不清楚一部音乐作品所表现的情感内容时，讨论其中所表现的情感形式或者结构，无疑是通过北斗星图而谈论人间的斗杓。

从人自身的倾向性而言，谁也不愿意阻断音乐与人类之间各种可能的联系。因为说到底，音乐是人类发出的声音，而不是来自外空间的电波。朗格说：

> 音乐有着意味，这种意味是一种感觉的样式——生命自身的样式，就像生命被感觉和被直接

① [奥]爱德华·汉斯立克《论音乐的美——音乐美学的修改刍议》，杨业治译，人民音乐出版社1980年，第50、28、30页。

了解那样。[1]

即使音乐不寓含哀乐，不直接表现情感，也并没否定它与我们之间的联系。音乐动人有“猛静”，或许它是以目前尚未完全知晓的方式，引领我们进入更高的精神“和域”。

五、历史情境中的音乐

实际上，在与“声无哀乐”不同的层面上，“声有哀乐”有着自身的充分理由。这可以从音乐的现实情境与历史情境方面来分析。

音乐总是在人的介入状态下才显现出它的意义。对于欣赏者而言，“只有被感知到的声音才是声音；而对艺术家来说，只有产生出来的声音才是声音”。[2] 音乐展现的世界只存在于被感知时的音乐之中，不存在于其他地方。尽管作曲家完成了乐曲的创作，但未经演唱演奏的乐曲仅仅是潜在的存在，没有被听到、被感知到的音乐无法真正实现其自身的存在。感知参与了音乐的铸造。这样，人们就不能制止感知将其自身的特性带进音乐之中。也就是说，尽管“和声无象”，“哀心有主”，但在倾听音乐的现实情境之中，人们无法抑制自我情感“遇和声而后发”的状况。只要人们在听音乐，就很难阻止

① [美]苏珊·朗格《情感与形式》，刘大基等译，中国社会科学出版社1986年，第42页。

② [法]米·杜夫海纳(Mikel Dufrenne)《审美经验现象学》，文化艺术出版社1996年，第287页。

其他心理过程的介入。事实上，在现实的“听”之中，已经很难割断音乐与情感的互动关系，很难区分什么是音乐本身的内容，什么是人们主观投入的成分。主动的聆听让音乐在聆听之中显现，而听到的乐音所呈现的“景象”表明了听的存在。“在听，但什么也没有听到”的情形只是一个瞬间状态，就像在黑暗之中无所谓视力，在完全寂静之中也无法说明听力。听让音乐成为音乐的同时，音乐也让听获得了现实的力量。形成这种“音乐—听”的整体，前提是这种听总是主动的、全神贯注的倾听，很显然，这种听必须是启动各种心理功能、调集各种心理能量、有所期待与向往的听。哀心非“遇和声而后发”，而是随和声而并发。总之，音乐与哀乐情感往往一并出现。尽管学理上的分析表明，音乐并不直接表现情感，但将它们视为整体确实是方便的选择。在这种意义上，人们谈论音乐之中蕴含着情感、包容着一定的意味，认为“声音自当有哀乐”，就极为自然了。

事实上，人们的耳听不仅是现实的行为，同时还是历史性的存在。听觉与音乐一样都经历着历史的失却与积累。对于特定的文化区域或群体而言，声音文化的生产、音乐的特征、听力的培养、听觉所处的自然与文化的环境等因素都在不同的层面上影响着当下的倾听。每个人都有着自己历史的耳朵，显现在倾听之中的音乐也绝非是与历史无关的抽象存在。如果历史地来看待音乐，那么，就不能忽视音乐与人类特定的历史文化情境的联系。各种历史沉积物附着在音乐之中，即使是乐器、曲式、节奏类型等这类纯粹的形式，也都受到了包括各种偶然因素在内的历史影响。

如阿恩海姆所说，朝气蓬勃与抑郁悲伤两种不同的心境

是由于大小调式所固有的听觉效果造成的，这一点在西方音乐传统中，看起来很自然。然而，离开这一文化背景，能够让具有不同音乐传统的东方人也形成类似的听觉效果，就不能十分确定了。西方作曲家常用小调表示悲怆，而欣赏者、乐评人都以这样的惯例来欣赏作品，悲怆的音乐在这种传统之中获得了某种"客观性"，仿佛音乐本身就带有相应的情感特征。

汉斯立克认为，爱格蒙特、李尔王等故事给诗人提供了创作素材，但却不能给作曲家提供音乐素材，"对诗人来说，这些（人物的——引者）形象确实是他进行改写的样本；对作曲家来说，它们只是提供了启发的作用，一种诗意的启发"。这就是说，"爱格蒙特的形象、他的事迹、经历和思想情绪不是贝多芬序曲的内容。而'爱格蒙特'的画，'爱格蒙特'的戏剧却真是以此为内容的。序曲的内容是一些乐音的排列，作曲家是完全自由地按照音乐的思维规律把这些乐音排列从自己胸中创造出来的。从审美学的角度看，它们是独立的、跟'爱格蒙特'这个观念没有关系的事物，仅仅是作曲家的诗意的幻想力把它们跟这个观念联系在一起"。基于这一理由，他认为，可以想象将贝多芬的《爱格蒙特序曲》改换标题为《威廉·退尔序曲》。[①] 有论者反驳说："《爱格蒙特序曲》写尼德兰人民反抗西班牙殖民者，它的萨拉班德节奏，就限定了是西班牙的特征。《威廉·退尔序曲》写瑞士人民反抗奥地利殖民者，阿尔卑斯山上的牧羊人的号角，就限定了瑞士的特征。这怎么可

① [奥]爱德华·汉斯立克《论音乐的美——音乐美学的修改刍议》，杨业治译，人民音乐出版社 1980 年，第 105 页。

以互换名称呢?"[①]事实上,欣赏者只有历史地接受了萨拉班德节奏具有西班牙特征、阿尔卑斯山上牧羊人的号角体现瑞士风味等等这些音乐传统或惯例时,互换《爱格蒙特序曲》与《威廉·退尔序曲》的乐曲名称才显得极不自然。同样,小提琴协奏曲《梁山伯与祝英台》对于中国听众而言,易懂而深受欢迎的一个原因是,对越剧唱腔进行了加工,创造性地发扬了中国音乐的传统。其中,主部主题中明显融入了越剧《楼台会》中梁山伯"贤妹妹,我想你,哪夜不想你到天明"的唱腔;展开部中小提琴与大提琴对答重奏,又借用了《楼台会》中幕后合唱"久别重逢梁山伯"的音乐素材。越剧《楼台会》的音乐曲调、形式、风格等不仅为小提琴协奏曲提供了丰富的音乐素材,而且也为理解协奏曲的内容提供了钥匙。通过传统音乐的引用,小提琴协奏曲《梁山伯与祝英台》被赋予了音乐的"语义"。但这种"语义"并不是协奏曲音乐本身的规定,也就是说,换一位作曲家来写《梁山伯与祝英台》协奏曲或者交响诗,完全可以是另外一种样式;而不了解越剧《楼台会》的听众并不妨碍欣赏这首协奏曲。然而在历史的进程中,这些音乐传统、惯例已经融入到具体的音乐作品之中,它的影响如此深刻,以致音乐自身仿佛先天地就带有这些"客观的"烙印,而音乐家、欣赏者也很难超然地摆脱这些传统来对待这些音乐。事实上,已经无法在特定文化情境中清除这些历史沉积物,而将这种超越历史的纯粹音乐存放于天国的殿堂之中。

嵇康充分认识到音乐与现实及历史背景之间的关系,他说:"殊方异俗,歌哭不同;使错而用之,或闻哭而欢,或听歌而

---

① 参见茅原《未完成音乐美学》,上海人民出版社 1998 年,第 92 页。

戚。然其哀乐之怀均也。今用均同之情，而发万殊之声，斯非音声之无常哉？”同样的音乐放在不同的文化背景中，带给人们的知觉效果会有很大差异。这就是“音声之无常”。当然应该看到，尽管不同习俗的人们用音乐表达快乐的样式不同，但在同一文化背景中，音乐素材、风格、表现手法以及对音乐的评论、理解、大众的欣赏习惯等都形成了一定的惯例和传统，因此在特定的文化背景下，音乐就不再完全是无常的了。实际上，嵇康在文章最后论述到的音乐移风易俗的功能时，暗含着音乐具有自身惯例的前提。

《声无哀乐论》的最后，秦客问曰：“仲尼有言：移风易俗，莫善于乐。即如所论，凡百哀乐，皆不在声，即移风易俗，果以何物邪？”移风易俗的最好手段在于音乐，这是自古以来的传统。秦客的质疑是，如果音乐没有哀乐之说，移易风俗又依靠什么呢？主人的回答充分反映出嵇康关于音乐功能的看法：

> 夫言移风易俗者，必承衰弊之后也。古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治。君静于上，臣顺于下；……和心足于内，和气见于外；故歌以叙志，儛以宣情；然后文之以采章，照之以风雅，播之以八音，感之以太和；导其神气，养而就之；迎其情性，致而明之；使心与理相顺，气与声相应。合乎会通，以济其美。故凯乐之情，见于金石；含弘光大，显于音声也。若以往则万国同风，芳荣济茂，馥如秋兰；不期而信，不谋而成，穆然相爱；犹舒锦布彩，灿炳可观也。大道之隆，莫盛于兹，太平之业，莫显于此。故曰：移风易俗，莫善于乐。

上古时期风俗纯朴，君臣上下融洽调畅，人们从内心到外表都达到了“和”，“歌以叙志，儛以宣情”，音乐以自身之和与社会人情之和相契合。随着这种音乐传播各地，音乐之和影响人们内心，最终达到“心与理相顺，气与声相应”，实现内心之和。音乐与其他方面的影响结合起来实现自身的作用，所谓“合乎会通，以济其美”。若天下均受到这种风尚的影响，那么借助音乐，移易风俗的目的就达到了：

> 然乐之为体，以心为主。故无声之乐，民之父母也。至八音会谐，人之所悦，亦总谓之乐。然风俗移易，本不在此也。

李泽厚、刘纲纪解释：“这里说的‘以心为主’，实质上还是说的以‘和’为主。因为乐的目的在使人心达于‘和’，只要人心得‘和’，那么即使没有音乐，人民也能安乐地生活；相反，即使有了音乐，人民也无欢乐可言。所以嵇康说：‘无声之乐，民之父母也。’”[①]这一理解颇为允当。音乐能够感动人心，父母的关爱更能如此；人民安居乐业，音乐和畅才能发挥作用。没有现实的基础，仅仅依靠音乐并不能达到移风易俗的目的。所以嵇康说：“风俗移易，本不在此也。”

那么，在具体的历史情境之中，如何发挥音乐的作用呢？嵇康认为有两个方面：一是对音乐本身有所制约；一是礼乐结合为用。这不过是同一问题的不同侧面。嵇康说：

---

① 见李泽厚、刘纲纪《中国美学史》第二卷上，中国社会科学出版社 1987 年，第 214 页。

“夫音声和比，人情所不能已者也”；“若夫郑声，是音声之至妙。妙音感人，犹美色惑志，耽槃荒酒，易以丧业。自非至人，孰能御之？”悦耳的音乐与酒色一样会使人沉湎于其中而不能自拔。[①] 古人深知此理，“知情之不可放，故抑其所遁；知欲不可绝，故自以为致”。因此，既保留音乐，又不将音乐制作得过于悦耳动听：“口不尽味，乐不极音”；“具其八音，不渎其声，绝其大和，不穷其变。捐窈窕之声，使乐而不淫。犹大羹不和，不极勺药之味也。”当然，音乐若不好听，也不能为人们所接受，“若流俗浅近，则声不足悦，又非所欢也”。关键在于合度适中：“揆终始之宜，度贤愚之中；为之检则，使远近同风，用而不竭，亦所以结忠信，著不迁也。”音乐通过与礼的结合、移风易俗功能的实现而确定了自身在现实及历史中应有的地位。

汉魏时代，音乐一直都是皇亲国戚、豪门大族娱乐的项目。声无哀乐的观点不仅在音乐本质的认识上朝前迈了一

① 古希腊荷马史诗《奥德修纪》卷十二记载，奥德修斯返乡途中，航海须经过海妖塞壬（Siren）居住的岛屿。女神告诫他，海妖会用歌声迷惑所有路过的人，凡是听到她们歌声的人再也回不了家，因此须用蜡封住水手的耳朵。奥德修斯想听那歌声，但必须被紧绑在桅杆上。如果他命令水手们给他解开绑绳，水手们须将他捆得更紧。奥德修斯按照女神的话，绑住自己才听到了海妖的歌声，而水手们都用蜡封住了耳朵。译文见杨宪益译《奥德修纪》，上海译文出版社 1979 年，第 150 页以下。这个故事可以看做是西方文化中抑制感官享乐的例子。理性总是节制享乐，而人们的感性总是倾向于认为身体的快乐比精神的快乐更快乐，由此形成不同的快乐主义。参见马尔库塞（Herbert Marcuse）《论快乐主义》，载《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年，李小兵等译，第 314 页以下；[法]米歇尔·昂弗莱（Michel Onfray）《享乐的艺术》“享乐主义的快乐科学”一节，三联书店 2003 年，第 261 页以下。

大步，而且使音乐作为纯粹的审美对象获得了解放性的起点。但理论的分析丝毫没有阻碍嵇康将音乐放回到现实的情境之中：音乐不是诱惑人们走向放纵，而是宣情与节制的中和；这一分析更没有妨碍嵇康对音乐历史性的深刻认识和完整把握：在历史延续的话语中，音乐已经归属于教化的领域。借助于历史与传统，社会功能纳入到音乐的现实本质之中。乐音的和谐与宽容礼让、温和顺从的道德准则在音乐之中融会到一起。嵇康完全清楚音乐的这一历史轨迹：

> 是以古人……为可奉之礼，制可导之乐。……故乡校庠塾亦随之。使丝竹与俎豆并存，羽毛与揖让俱用，正言与和声同发。使将听是声也，必闻此言；将观是容也，必崇此礼。礼犹宾主升降，然后酬酢行焉。于是言语之节，声音之度，揖让之仪，动止之数，进退相须，共为一体。君臣用之于朝，庶士用之于家。少而习之，长而不怠，心安志固，从善日迁，然后临之以敬，持之以(□,)久而不变，[1]然后化成。此又先王用乐之意也。故朝宴聘享，嘉乐必存；是以国史采风俗之盛衰，寄之乐工，宣之管弦，使言之者无罪，闻之者足以诫。此又先王用乐之意也。

礼乐重新结合起来，会同其他的规范，融为一体，建立起言谈举止、行为处事、思想情感等一整套的引导机制，君臣士庶百

---

① 鲁迅校曰："以'下'当夺一字。"

姓皆“少而习之，长而不怠，心安志固，从善日迁”，由此化成天下。这就是先王用乐以化下的意思。同时，国史采风，诉诸管弦，“使言之者无罪，闻之者足以诫”，从而达到讽上的作用。音乐脱离了个人的趣味领域，克服个人的情感内容，重新以自身的教化功能回复到历史的现实之中。

思想五：客观世界与认识方法

嵇康突出的思想成就与他独特的思想方法密切相关。思维方法不仅作为思想的工具，同时就是思想的组成部分。工具让自身的工具性介入思想建筑的外观、结构与功能之中，建筑自身融合着脚手架的架构、起重设备运作及工具敲凿的所有痕迹；塔顶上的重石意味着起重设备曾经工作过，建筑的过程包括拥有这样的工具以及充分运用它们的能力。显然，离开建筑工地，工具失去自身的场地，只是潜在的存在形式。也就是说，此时的工具仅是抽象的存在，并未实现其自身。方法归属于思想，在思想的场所查看工具，多少可以还原思想建构的过程。嵇康并没有专门论述其思想方法，但他在展开思想的同时，显示出工具的自觉运用及其使用痕迹。他的思想可以归结到这样的工作场地，即现实之中的人如何认识现实。作为思想家，嵇

康不仅开辟了这一场地，而且有所建设。①

一、传统的认识

人类始终在探索自然现象、社会变迁以及人类自身，渴望揭示其中的奥秘。人们期待着掌握这些规律，从而能够控制自身及其生存环境。这是数千年来人类的梦想。在古代的知识条件下，人们往往根据流行的神话、巫术、宗教等概念框架来解释这个世界。从某种程度上说，这些想象性的解释都不足以成为真正的解答，但这却是理解力尝试的开始。对于现

① 学界对嵇康认识论的研究并不多。侯外庐等以为嵇康持有"诡辩思想的认识论"，并且常常堕落到"虚无主义不可知论的泥坑里"，"嵇康的逻辑运用，当他在现实世界的'常'事上讲说时，就闪出了一些光辉的命题；然而当他在证明他的概念世界的'至理'和神鬼的论点时，就表显出诡辩体系，二元论的理论都有这些特征"。见《中国思想通史》第三卷，第172至186页。丁冠之认为，尽管嵇康说的"独观"确有"神而明之"的唯心主义成分，如他说"独观于万化之前，收功于大顺之后"，还认为世界上有常人所不能认识的"微事"，"言所不能及，数所不能分"，这都带有神秘主义的色彩。但他提出的求自然之理是朴素唯物主义认识论，在认识论和思想方法上提出了一些有价值的见解。见丁冠之《嵇康》，方立天、于首奎编《中国古代著名哲学家评传》第二卷，齐鲁书社1980年，第199至203页。章启群说："纵观嵇康的全部思想，与其说他具有完整的哲学理论或体系，不如说他具有一种基于经验和理性之上的怀疑和探索精神。这是一种全新的哲学认识论的观念。"见其《论魏晋自然观——中国艺术自觉的哲学考察》，北京大学出版社2000年，第84页。康中乾《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》中"有无之辨的认识论问题"一章里，概述嵇康认识论的三个方面：一是"因事与名，物有其号"的名实观；二是"推类辨物，当先求之自然之理"的名理论；三是"言不尽意"的言意论。在"有无之辨的方法论问题"一章中，讨论嵇康的二重名言法。我们知道，嵇康的著作中并没有专门讨论"有无之辨"，但作者并未解释何以将嵇康的认识论、方法论归在"有无之辨"的名目之下。参见康作，人民出版社2003年，第406和462页以下。

代人而言，与其将它们看做人类愚昧的象征，不如将它们视为人类试图解释和控制自然界的冲动和智慧的表现。[①]

这种想象性的解释图式在中国有着悠久的历史。

汉人的著作中已经将天文地理、气象季候、鱼虫草木、社会政治、人伦道理以及人的形体精神等万事万物纳入到一个统一的体系之中。经过长期的发展，这种“天人解释体系”不仅变得非常庞大，包罗万象，而且非常细密，具有很强的解释力(explanatory power)。[②] 它很容易在日常生活中得到各种“验证”，对于古人的知识水准而言，它有着很高的可信度。

天人解释体系首先阐明宇宙是从“道”、“一”开始。如《淮南子·天文》中说，“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生”。万物的这种一原性使得万物之间自然形成相互关联、相互影响的关系。

万物之中，“天”具有最高的主宰意义。它包容万物，所谓“天有十端”：即天、地、阴、阳、火、金、木、水、土、人；“十端而毕，天之数也”。[③] 它有着特定的次序，“天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序也”。[④] 又有着特定的运

---

① 参见[美]M. W. 瓦托夫斯基（Marx W. Wartofsky）《科学思想的概念基础——科学哲学导论》(*Conceptual Foundation of Scientific Thought——An Introduction of the Philosophy of Science*)第三章“科学以前的认识方法”，求实出版社1982年，第56页以下。

② 关于解释力，参见[英]卡尔·波普尔《猜想与反驳》，傅季重等译，上海译文出版社1986年，第49页。

③ 苏舆《春秋繁露义证》卷七《官制象天》，中华书局1992年，第216页。

④ 苏舆《春秋繁露义证》卷十一《五行之义》，中华书局1992年，第321页。

动规律，所谓“比相生”、“间相胜”：

天有五行，木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。是故父之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。①

夫木者农也，农者民也，不顺如叛，则命司徒诛其率正矣。故曰金胜木。……夫火者，大朝，有邪谗荧惑其君，执法诛之。执法者水也，故曰水胜火。……夫土者，君之官也。君大奢侈，过度失礼，民叛矣。其民叛，其君穷矣。故曰木胜土。……金者，司徒，司徒弱，不能使士众，则司马诛之，故曰火胜金。……夫水者，执法司寇也。执法附党不平，依法刑人，则司营诛之，故曰土胜水。②

天人之间有着相互感应的关系。天既是人格神，有喜怒，司赏罚，有着主宰天上诸神、支配人间帝王的绝对权威，天又“覆育万物”、“化而生之”、“养而成之”，是至善的道德化身，同时，又具有春夏秋冬、风雨霜露等自然的特性。在对天的认识中，既有自然的观察，又混合着人们的想象。天可以作用于人事，董仲舒说：

① 苏舆《春秋繁露义证》卷十《五行对》，中华书局 1992 年，第 315 页。

② 苏舆《春秋繁露义证》卷十三《五行相胜》，第 367 至 371 页。“依法刑人”句，苏舆曰：“依字疑有误。”

《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在强勉而已矣。①

同样，人亦可以作用于天，《淮南子·泰族》曰：

圣人者，怀天心，聲（馨）然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天，则景星见，黄龙下，祥凤至，醴泉出，嘉谷生，河不满溢，海不溶波。……天之与人有以相通也。故国危亡而天文变，世惑乱而虹蜺见，万物有以相连，精祲有以相荡也。②

此所谓天人感应。具体的作用与感应通过“气”来实现。“天之且风，草木未动而鸟已翔矣，其且雨也，阴曀未集而鱼已噞矣，以阴阳之气相动也。故寒暑燥湿，以类相从。声响疾徐，以音相应也”。圣人也是通过“怀天气（心），抱天心（地气）”，从而实现“不下庙堂而衍四海”的统治。③ 汉武帝即位后，董仲舒在回答皇帝的策问时，用阴阳的关系来解释政治的各个环节。他说：

---

① 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2498页。

② 刘文典《淮南鸿烈集解》卷二十《泰族训》，中华书局1989年，第664页。“聲然”句，俞樾云：“‘聲然’二字，文不成义，‘聲’当作‘馨’，涉上文‘四海之内，寂然无声’而误也。”

③ 刘文典《淮南鸿烈集解》卷二十《泰族训》，第663、665页。“怀天气”句，俞樾云：“当作‘怀天心，抱地气’。”

臣谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰：上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所为，宜求其端于天。天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑；刑主杀而德主生。是故阳常居大夏，而以生育养长为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也。天使阳出布施于上而主岁功，使阴入伏于下而时出佐阳；阳不得阴之助，亦不能独成岁。终阳以成岁为名，此天意也。王者承天意以从事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，不顺于天，故先王莫之肯为也。今废先王德教之官，而独任执法之吏治民，毋乃任刑之意与！①

确立了天人感应，那么，人世间帝王的统治就找到某种终极的依据。帝王仿效上天之所为，"任德不任刑"，实行仁政，那么，天就会风调雨顺；如果帝王失道败坏，那么上天就会显示灾异以示警告。用灾异表示上天对天子的谴告，在当时的历史情境中，有其合理性。董仲舒综合前代的思想资源，由此形成庞大的天人感应的观念体系，为当时的社会政治提供了理论基础。这一解释体系具有重要的现实意义。但就认识客观事物的知识而言，阴阳五行、天人感应仍只是想象性的解释，带有古老的神话思维的色彩。其中，不仅"天"的概念含混庞杂，而且天与人之间的关系也多出于想象。所以说，它仍属于

① 《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2501、2502页。

一种哲学体系，还不完全是对外部世界加以客观认识的尝试。这种思维方式相当符合人们的政治意愿和思维习惯，因此，包括五行学说在内的整个天人解释体系影响久远，深入人心。

天人解释体系确实可以找到很多的"验证"。李约瑟说："中国人在运用这一（五行）原理是完全遵循了逻辑思维途径，在我们看来，这种思维方式可适用于经验科学的许多领域。"[①]五行相生相克、事物之间感应的原理，在很大程度上是基于对自然界现象的长期观察、概括的结果，具有一定的客观性、有效性。但这些经验概括的结论往往被过于大胆地推演到自然宇宙、社会人生等各个领域，成为一条普适的规律，这时，原初合乎事实的结论就暴露出本不属于它的荒诞。

然而，汉人的这一遗产中，重视客观事物的观察、重视经验的概括，不断探索自然之理的做法却有着十分重要意义。《淮南子·览冥》曰：

> 夫物类之相应，玄妙深微，知不能论，辩不能解。故东风至而酒湛溢，蚕咡丝而商弦绝，或感之也。画随灰而月运阙，鲸鱼死而彗星出，或动之也。……神气相应，徵矣。故山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，涔云波水，各象其形类，所以感之。夫阳燧取火于日，方诸取露于月，天地之间，巧历不能举其数，手徵忽恍，不能览其光。然以掌握之中，引类于太极之上，而水火可立致者，阴阳同气相动也。……夫道

① 李约瑟原著、柯林罗南改编《中华科学文明史》，上海人民出版社2001年，第157页。

> 者……得失之度，深微窈冥，难以知论，不可以辩说也。何以知其然？今夫地黄主属骨，而甘草主生肉之药也，以其属骨，责其生肉，以其生肉，论其属骨，是犹王孙绰之欲倍偏枯之药而欲以生殊死之人，亦可谓失论矣。若夫以火能焦木也，因使销金，则道行矣；若以慈石之能连铁也，而求其引瓦，则难矣。物固不可以轻重论也。夫燧之取火[于日]，慈石之引铁，蟹之败漆，葵之鄉日，虽有明智，弗能然也。故耳目之察，不足以分物理；心意之论，不足以定是非。①

这里有几点值得注意。一是，对具体的客观事物的关注。作者注意到酿酒养蚕、鲸鱼彗星、月运云状、甘草地黄、阳燧慈（磁）石等许多自然事物及其现象，它们与社会人生现象有所区别。二是，对客观事物原理的关注。在董仲舒等人那里，将阴阳之气的运动、五行的相生相克等原理，运用到社会人生的过程中时，原理的解释十分粗略而含混，但《淮南子》作者明确地谈到地黄、甘草的不同功效，磁石吸引铁块而不吸引砖瓦，并不是由物体的轻重来决定。对现象的观察、描述、认识十分精确。在董仲舒等人看来，天人感应等“规律”都十分确定，显而易见，仿佛宇宙社会人生已经没有什么秘密。但《淮南子》中的这一段文字，却透露出不同的态度。当作者深入到“夫燧之取火于日，慈石之引铁，蟹之败漆，葵之鄉日”这些具体现象

① “夫燧之取火于日”句，王念孙去“于日二字，因上文取火于日而衍。”关于各种现象的解释，可参看刘文典《淮南鸿烈集解》卷六《览冥训》中集解，第194页以下。除了夫燧取火、磁石吸铁等比较清楚，有些现象尚无十分确切的解释。

之中时，不能不深感事物之理“玄妙深微”。他已经体会到物体之间的相互作用，存在着某种特定的机制，但那是什么，却不能知晓，“知不能论，辩不能解”，而且，“耳目之察，不足以分物理，心意之论，不足以定是非”。在当时的知识水平，通过观察和推论尚无法揭开其中的奥秘。作者在自然面前保持的谦逊态度，与董仲舒在社会政治领域中阐明五行相生相胜、人副天数时所有的那种独断的口吻判然有别。三是，董仲舒的体系通过天人感应等模式，解释了从自然宇宙到社会政治等各个领域的基本法则和相互关系，看起来很完满，但从本质上说，只是一种假解释。[①]《淮南子》的作者当然也没有对某些自然现象给出真正的解答，但后者却比前者进了一大步。他

---

① 德国汉斯·赖欣巴哈(Hans Reichenbach)说，知识的本质是概括，概括是科学的起源，也是解释的本质。我们观察到地球上的物体没有支撑时会下落，就将这一事实归入到物体互相“吸引”这一普遍规律当中。这种解释逻辑学家称为“拟人论”，即把人的性质加于物理对象上。“显然，在自然事件和人类关系之间进行类比并不能提供任何解释”。有时候，可以用假设某种未被或不能被观察到的事实，对现象做出解释。听到狗的吠叫，可以用有陌生人走近房屋这一假设来解释。未被观察到的事实之所以有解释作用，这是因为它的依据是普遍规律，陌生人走近，狗就吠叫，这是可以观察到的事实。“因此，普遍规律可以用作为推理论据来揭示新的事实，同时解释也成为一种用推论出来的事物和事件补足直接经验世界的工具。无怪乎对许多自然现象的成功解释在人的思想中促起了一种要求更大的普遍性的冲动。大量的观察到的事实不能满足求知的欲望；求知欲超越了观察，而要求普遍性。但是，不幸的是，人类总是倾向于甚至在他们还无法找到正确答案时就做出答案。……当科学解释由于当时的知识不足以获致正确的概括而失败时，想像就代替了它，提出一类朴素类比法的解释来满足要求普遍性的冲动。表面的类比，特别是与人类经验的类比，就与概括混同起来，就被当做是解释了。这样，普遍性的寻求就被假解释所满足。哲学就是从这个土地上兴起的”。参见赖欣巴哈《科学哲学的兴起》(*The Rise of Scientific Philosophy*)第二节“普遍性的寻求和假的解释”，商务印书馆1983年，第8至25页。

至少表明在物类相应、事物间相互作用的过程中，存在着某些特定的机制，而这些机制有待于进一步探索。

《淮南子》中关注具体事物之理的倾向在东汉桓谭、王充等少数思想家那里得到了继承。王充说："夫天，体也，与地无异。"又说："天亦远，使其为气，则与日月同；使其为体，则与金石等。"①否认天具有意志，仅仅把它看做自然之物。他认为，政治人伦与自然之天之间不存在超自然的联系。晴雨就如同昼夜，遭遇水旱，犹如遇到冬夏，欲以人事祭祀来改变自然的变化，就如同"冬求为夏，夜求为昼"。他说可以检验："久雨不霁，试使人君高枕安卧，雨犹自止；止久，至于大旱，试使人君高枕安卧，旱犹自雨。"②

雷是极为常见的自然现象，凭借一定的观察与分析，王充对雷现象做出解释，他在《论衡·雷虚》篇中说：

> 实说雷者，太阳之激气也。……天地为炉，大矣；阳气为火，猛矣；云雨为水，多矣，分争激射，安得不迅？中伤人身，安得不死？当冶工之消铁也，以土为形，燥则铁下，不则跃溢而射。射中人身，则皮肤灼剥。阳气之热，非直消铁之烈也；阴气激之，非直泥土之湿也；阳气（黄晖曰：当作激气）中人，非直灼剥之痛也。

① 并见黄晖校释《论衡校释》卷四《变虚》，卷五《感虚》，中华书局 1990 年，第 206、228 页。

② 黄晖校释《论衡校释》卷十五《顺鼓》，第 688 页。

王充以冶工消铁作为类比，说明激气的形成。他又列举发生雷击时的各种现象来说明自己的解释：

> 何以验之，雷者火也？以人中雷而死，即询其身，中头则须发烧燋，中身则皮肤灼燌，临其尸上闻火气；……当雷之时，电光时见大若火之耀；……当雷之击时，或燔人室屋，及地草木。

难能可贵的是，他特别提到实验的方法演示雷的产生：

> 何以验之？试以一斗水灌冶铸之火，气激㸌裂，若雷之音矣。或近之，必灼人体。……道术之家，以[为]雷(器)烧石，色赤，投于井中，石燋井寒，激声大鸣，若雷之状。①

限于条件，当时还不能对雷的形成做出现代意义上的解释，但王充对自然之理的推测已在很大程度上非常接近真实。这种解释至少使认识摆脱了自然神异性的阴影，它比天人感应说更能够引导人们接近客观事实。

尽管王充的思想体系有着内在的矛盾，他一方面否定天人感应，认为天道自然，但另一方面又主张人事命定，他的某些反驳仍不得不利用旧有的自然带有神异性的材料，但王充对天人感应观念的反叛和深刻的批判，无疑大大促进了思想

---

① 并见黄晖校释《论衡校释》卷六《雷虚》篇，第307、309页。“以为雷烧石”句，黄晖曰：“为字衍。”刘盼遂曰：“‘雷’当为‘器’。”

的发展。

魏晋玄学的兴起同样是以反叛的形式出现，但却采取了不同的路径。以董仲舒为代表的汉代思想体系是经验与想象的混合，其中既有对客观事物的细致观察和经验概括，又有哲学化的解释。它用天人感应来解释社会政治现象时所带来的荒诞，引起了一些思想家的不满与批判。“汉魏之际，以天人感应的神学目的论为特征的经学思潮却是声名狼藉，已经失势了”，“在汉魏之际的历史条件下，用天人感应的神学目的论对传统的宗法文化进行论证和解释已经是不合时宜了，至于如何做出新的论证和解释，提炼为一种新的哲学，则有待于探索”。[①] 何、王等人的玄学正是以一种创新的姿态，试图解决当时的“时代课题”而发展出来的新学。这一思想的创新体现在哪里呢？汤用彤说：

> 汉学研究世界如何构成，世界是用什么材料做的。推源至太初、太始或太素，有元素焉。元素无名，实为本质。汉学为宇宙论，接近科学。汉人所谓元素，为“有体”的、为一东西。唯在其表现之万有之后。王弼之说则为本体论。此所谓体，非一东西。万有因本体而有，超乎时空，超乎数量，超乎一切名言分别，而一切时空等种种分别皆在本体之内，皆因本体而有。王弼不问世界是 what, or what is made of（什么，或由什么构成）。亚里士多德说种种科学

① 参见余敦康《魏晋玄学的产生》，任继愈主编《中国哲学发展史》（魏晋南北朝），人民出版社 1988 年，第 51、55 页。

> 皆讲“什么”,being this or that(是这个或那个),而形上学讲 being qua being(存在之为存在)。[①]

汉人很少具有抽象的本体思维,而何晏、王弼却能够充分发挥哲学的思辨能力,以新经学作为出发点,综合儒道思想和百家之说,重新阐释《周易》、《老子》,通过讨论有无、本末、体用等哲学的一般概念,建立起自己的本体论体系。《老子》谈到道、谈到无,何晏的立论以为:“天地万物皆以无为本。无也者,开物成务,无往不存者也。阴阳恃以化生,万物恃以成形,贤者恃以成德,不肖恃以免身。故无之为用,无爵而贵矣。”[②]《老子》中阐述道“复归于无物”,是“无状之状,无物之象”,并且“迎之不见其首,随之不见其后”(第十四章),何、王论道,就此阐述。王弼《老子指略》中说:

> 无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不宫不商。听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝。故其为物也则混成,为象也则无形,为音也则希声,为味也则无呈。故能为品物之宗主,苞通天地,靡使不经也。

在阐释《周易》、《老子》的过程中,何、王建立起具有新意的本体论哲学。这一哲学从思辨的角度来讨论宇宙的构成。以

---

① 汤用彤《魏晋玄学论稿》附《贵无之学》(上),上海古籍出版社 2001 年,第 136、137 页。

② 见《晋书》卷四三《王衍传》,第 1236 页。

“无”作为思考的起点，强调以无为本，这使得他们的哲学探讨有了一个本体论的真正起点。他们在解决本体论体系中的细节问题时，要比《老子》的观念严密细致得多。如王弼《老子指略》中说：

> 名之不能当，称之不能既。名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则有不尽；不兼则大殊其真，不尽则不可以名，此可演而明也。夫道也者，取乎万物之所由也；玄也者，取乎幽冥之所出也；深也者，取乎探赜而不可究也；大也者，取乎弥纶而不可极也；远也者，取乎绵邈而不可及也；微也者，取乎幽微而不可睹也。然则道、玄、深、大、微、远之言，各有其义，未尽其极者也。[①]

王弼试图运用“名”与“称”的区别来解决道为无名，然无名为道名相悖的难题，确实较前人精细得多。

如果说，在董仲舒的宏大思想体系中还充满了人副天数、天人交感、同类相动等各种拟人的、具象的因素，那么，何、王等则是在《周易》、《老子》的吸引下，试图建立起纯粹的本体论体系。汉人的哲学包含着经验的内容，诸如宇宙生成等问题，而何、王的贵无论玄学则将经验的内容搁置起来、或是抽象到哲学的层面中，更多地考虑哲学思辨的问题。就此而言，玄学是汉代驳杂的思想体系向着哲学纯化转变的过程。汉代思想

① 并见王弼《老子指略》，楼宇烈校释《王弼集校释》，中华书局 1980 年，第 195、196 页。

学术的方向在这里发生了改变。

嵇康的思想学术同样发生了转变，但却朝向了另一个方向。他熟悉汉人的思想，精熟儒道诸子百家著作，但他并没有像何晏、王弼那样，专门研究有无、体用、言意等哲学的一般概念，尝试建立涵盖各领域的本体论体系，而是更多地关心具体事物的知识。他关注许多诸如“豆令人重，榆令人瞑，合欢蠲忿，萱草忘忧”这样具体的经验概括，他研究音乐是什么，探讨牛鸣、儿啼等现象，阐述养生之理，对“宅有无吉凶”展开争论，他关心知识在什么样的条件下才是真，人类的认识怎样才能达到确定性、客观性等这一类问题。汉人混合着经验与想象的庞大思想体系，发展到何晏、王弼手中，转向了纯粹的本体哲学，专求玄思，而嵇康则更多地继承了汉代以来经验实证的传统，注重具体事物的实理。这是嵇康与何、王等玄学家迥然不同的地方。如果定义玄学是本体论的探讨，那么，嵇康倒是接近古代的科学家，而不像玄学家；如果定义玄学就是“辩名析理”，那么，嵇康却是一位真正的玄学家。

二、万物与至理

人们处于现实之中，对自身以及周围的世界都会持有一定的看法，有着一般性的解释。这些看法融合着各种传统的知识与生活的经验，并通过“目见”的证据得到支持。这样的观念嵇康称之为“常论”。但他认为，常论并不总能够很好地解释世界万物，有时甚至包含着谬误。因此，应当不为常论所束缚，主动探寻万物之中存在的至微之理。

早在先秦，道家已经认识到，人们感受到的现实世界所显

现的一切并不能完全说明这个世界本身，宇宙万物的背后存在着“道”。道支配着万物，既是事物发展变化遵循的法则，又是对万物作用的过程；道在时间上是万物之宗，在本体上又是万物本原；既是抽象的观念，又是实存。这些阐发在哲学上极为深刻，在思想上很有贡献，但道无所不在，无状无象，人们在理解、掌握上有一定的困难。司马谈《论六家要旨》中说道家“其实易行，其辞难知”，当是包含这一情况而言。随着社会的不断发展，人们在生产生活实践中面对越来越多的实际问题，亟须找到解决的具体方法，而笼统地谈玄奥的“道”，显然是不够的。

因此，在保留“道”的概念的同时，人们开始谈论“理”，并且“道”与“理”常常联系在一起说。《易·系辞上》曰：“易简而天下之理得矣。”《说卦》曰：“穷理尽性而至于命”；“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”《孟子·告子上》曰：“心之所同然者，何也？谓理也，义也。”已经提到了“天下之理”、“性命之理”等概念，但总体上说得都比较简略。《庄子》外、杂篇中多处论及“理”，这个“理”多指事物变化的法则、规则，说得比较明确。《渔父》曰：“同类相从，同声相应，固天之理也。”《知北游》云：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”《则阳》曰：“万物殊理，道不私，故无名。”这里，不仅认为存在着“理”，而且道之中，万物有着不同的理。另外，理可以为人们所认识。《秋水》北海若曰：

> 万物一齐，孰短孰长？道无终始，物有死生，不恃其成；一虚一盈（原作满，杨树达曰当作盈），不位乎其形。年不可举，时不可止；消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。……知道者必

达于理,达于理者必明于权。

钱穆说:“若说《庄子》外杂篇较后出,则理的观念,虽由道家提出,而尚在晚期后出的道家。”《韩非子·解老》曰:“道者,万物之所然也,万理之所稽也。”《管子·君臣》亦有“别交正分之谓理,顺理而不失之谓道”的话,钱穆以为这两家“都可归入晚期道家”。① 但我们注意到,比庄子略晚的荀子谈“理”也很多。他认为,以人的智力可以认识事物之理。《荀子·解蔽》曰:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”但他更关注人伦之理。《礼论》曰:“礼之理诚深矣”;“其理诚大矣”;“其理诚高矣。”《王制》又曰:“君臣父子兄弟夫妇,始则终,终则始,与天地同理,与万世同久,夫是之谓大本。”他强调人伦礼义具有与天地自然一样的不可移易性。这一看法与他的政治思想相关联。

汉代以来,对理的探讨逐步深入,但认识上仍带有先秦时期的特点,人们大多是通过“道”来界定、把握“理”。道具有客观性,理也具有客观性。在《淮南子》中,“理”基本上就是“道”的同义词,《本经》曰:“四时者,春生夏长,秋收冬藏,取予有节,出入有时,开阖张歙,不失其叙,喜怒刚柔,不离其理。”高诱注曰:“理,道也。”书中“道理”常常连用,王充《论衡》中也常常“道理”连称。这反映出人们在从本体的角度讨论“道”的同时,又有向“理”逐步转向的倾向。

从战国到两汉,理的观念体现出这些特点:一是,对理的理解往往是从对道的认识中引申出来,理即是道。二是,已经出现“物之理”、“万物殊理”等概念,但总体上都没有展开讨

① 钱穆《中国思想通俗讲话》,三联书店 2002 年,第 3、4 页。

论，比较侧重探讨治国之理、人伦之理。当时的人们对自然界的了解很有限，面对日出月落、春秋代序，很容易将自然的法则看做是自明而无须申论的，而在提及天地万物之理的同时，主要在强调社会人伦之理与之具有同等的绝对性。

魏晋玄学兴起，着重论辩玄理，对理的认识得到相当充分的发展。钱穆说："开始特别提出一'理'字，成为中国思想史上一突出观念，成为中国思想史上一重要讨论的题目者，其事始于三国时王弼。"王弼曰："夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。而举夫归致以明至理，故使触类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。"又说："物无妄然，必由其理。"[①]钱穆评价说："王弼却于《易经》原有的道的观念之外，另提出一理的观念来，说宇宙万物，各有它一个所以然之理。这是一个新观点，而在后来的中国思想史上，却演生出大影响。"[②]"理"的概念汉人已经提出，王弼"物无妄然"的意思，在前人"万物殊理"、"道者，万物之所然也，万理之所稽也"中，已经有所揭示，因此，提出"理"的观念并非始于王弼，但少言"道"、多论"理"，确实是魏晋时期自王弼以后的新风尚。

除了王弼之外，何晏、荀粲、嵇康、裴頠、郭象等对"理"都有论说。何晏《论语集解·雍也》注曰："凡人任情，喜怒违理。……怒当其理，不移易也。"荀粲认为存在精微之理，《三国志》卷十《荀彧传》(319)注引何邵《荀粲传》记载荀粲的话："理之微者，非物象之所举也。"嵇康认为，"夫推类辨物，当先

① 王弼《老子指略》及《周易略例·明象》，楼宇烈《王弼集校释》，中华书局1980年，第197、591页。

② 钱穆《中国思想通俗讲话》，三联书店2002年，第4、5页。

求之自然之理。"(《声无哀乐论》)欧阳建曰："名之于物，无施者也；言之于理，无为者也。……原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。……名逐物而迁，言因理而变。"(《言尽意论》)魏晋名士不仅热衷于讨论名理，而且对"理"本身也有深入的思考。这其中嵇康的论述很值得注意。

嵇康"至理"的概念颇为复杂，可以从几个方面来看。首先，他认为，有"至理"存在，但它精深微妙，并非随处可以发现。这一观点非常重要。如前所述，当时的人们对自然界的了解十分有限，人们不是赋予自然以神异的特性，就是将寒暑温凉、盈亏升降等自然的变化看做是显而易见而无须探究的。只有少数思想家，猜测到自然的背后存在着至理，并且至理精微，极难把握。这一观念与现代科学的基本信念十分接近。现代科学的兴起基于一种"本能的信念"：相信事物之中，特别是自然界中，存在着一定的秩序，而这个秩序是一个秘密，需要人们努力才能揭示。[①] 嵇康的观点要比自然神异或自然自明的观念更趋于理性。他说：

> 夫至物微妙可以理知，难以目识。譬之豫章，生七年然后可觉耳。(《养生论》)

> 况乎天下微事，言所不能及，数所不能分。(《难宅无吉凶摄生论》)

---

① 参见[英]A. N. 怀特海(A. N. Whitehead)《科学与近代世界》第一章"现代科学的起源"，何钦译，商务印书馆 1959 年，第 1 页以下。

"至物"、"微事"首先在于微小，"数所不能分"；又隐蔽、隐约不可见而"难以目识"；不可见而"言所不能及"，语言尚无法描述这样的"微事"。"至物"、"微事"并非是与现实相分离的存在，更不是思想家预设的抽象物，而是现实存在。只不过这种存在"难以目识"，难以通过感官直接把握而已。

嵇康又说到"至理"、"妙理"：

> 至理诚微。(《答难养生论》)

> (常人)使奇事绝于所见，妙理断于常论；以言通变达微，未之闻也。(《答难养生论》)

> 非夫至精者，不能与之析理也。(《琴赋》)

这里，"至物"、"微事"、"至理"大体是一个意思。就存在而言，它是"至物"；就可见性而言，它至微而"难以目识"；就认识而言，它可以理知，是"至理"。因此，"至物"就是"至理"。嵇康说："人情之变，统物之理，唯止于此。"(《声无哀乐论》)"至理"、"统物之理"就是决定事物的根本法则。

荀粲也谈精微之理。《三国志》卷十《荀彧传》(319)注引何邵《荀粲传》中粲曰：

> 盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也，系辞焉以尽言，此非言乎系表者也；斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。

至理微妙,“非物象之所举”与嵇康所谓“言所不能及,数所不能分”的看法十分一致。他们都意识到隐蔽于事物之中存在着“固蕴而不出”的精微之理。这一观念当来自于道家。《庄子·秋水》曰:“夫精粗者,期于有形者也;无形者,数之所不能分也;不可围者,数之所不能穷也。可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。”《淮南子·览冥》亦曰:

> 夫道者,无私就也,无私去也,能者有馀,拙者不足。顺之者利,逆之者凶。……得失之度,深微窈冥,难以知论,不可以辩说也。……耳目之察,不足以分物理;心意之论,不足以定是非。

他们都意识到,借助“耳目之察”,运用数、象、言意,很难表达分析隐藏于事物之中、“固蕴而不出”的精微之理,但事物之理确实存在,借助于理智可以有所认识。不同的是,《淮南子》中,“道”与“理”混合相通,而荀粲、嵇康则专论理之精微。

当然,并非所有的理都是微不可见。有些明理,显而易见,常人都可以明白,都能够掌握。但对于嵇康而言,重要的是掌握至理。

其次,嵇康重视客观事物之理。在谈至理时,他明确地提到“自然之理”:

> 夫推类辨物,当先求之自然之理。(《声无哀乐论》)

“自然之理”,即自然而然之理,使万物“随自然之性而缘不得已之

化”(《淮南子·本经》)的根本,亦即“统物之理”,使事物成为本来的那个样子的理。用现代的话说,大体就是事物发展变化的规律。无论是《淮南子》,还是《论衡》,其中所讨论的“理”,囊括天地自然,社会人事等各方面。而我们特别注意到,嵇康所讨论的“理”,虽然也包括了宇宙社会人生等各个领域,但比较其他的思想家,他更加注意到客观外在的事物、自然之物的“理”。

最突出的例子就是他对音乐的界定,他将情感、风俗、政治等外在因素从音乐当中分离出去,从而准确地说明音乐本身的特性。《声无哀乐论》中秦客难曰:“今子独以为声无哀乐,其理何居?”东野主人答曰:“音声之作,其犹臭味在于天地之间。其善与不善,虽遭浊乱,其体自若,而无变也。岂以爱憎易操,哀乐改度哉?”又曰:“五色有好丑,五声有善恶,此物之自然也。”他谈论音乐,仅仅谈音乐自身的特性,所谓音乐之理,就是乐音自身所具有的规律。

他的文章中有很多经验概括的客观之理。《养生论》曰:

豆令人重,榆令人瞑,合欢蠲忿,萱草忘忧。①

---

① 《文选》卷五三李善注:“《经方小品》:‘仓公对黄帝曰:大豆多食,令人身重。’《博物志》云:‘食豆三年,则身重,行止难。’又曰:‘啖榆,则瞑(即眠字)不欲觉也。’”合欢、萱草,后人解说繁杂,颇难厘清。明谢肇淛《五杂组》卷十乃谓“合欢蠲忿,萱草忘忧,此寄兴之言耳”,不免怀疑旧说,实则因古人所指的植物,后人无标本详图可据,时代久远,大多不明,致使众说纷纭。《本草纲目》卷十六“萱草”条,李时珍曰:“萱本作谖。谖,忘也。诗云:‘焉得谖草,言树之背。’谓忧思不能自遣,故欲树此草玩味以忘忧也。……周处《风土记》云:‘怀妊妇人,佩其花则生男,故名宜男。’李九华延寿书云:‘嫩苗为蔬,食之动风,令人昏然如醉,因名忘忧。’此亦一说也。嵇康《养生论》:‘神农经言,中药养性,故合欢蠲忿,萱草忘忧。’亦谓食之也。”另参见戴明扬《嵇康集校注》,第148、149页。

熏辛害目，豚鱼不养。[1]

虱处头而黑，麝食柏而香，颈处险而瘿，齿居晋而黄。[2]

《答难养生论》曰：

狄食米而生癞，创得谷而血浮，马秣粟而足重，雁食粒而身留。[3]

这些对外在事物长期观察而概括出来的理，在嵇康的思想中占有相当重要的地位。他十分重视这类"格言"，著作中经常

---

① 《文选》卷五三李善注："《养生要》曰：'大蒜勿食，荤辛害目。'又神农曰：'猪肉虚人，不可久食。'又曰：'豘肉损人，与猪同。'《说文》曰：'蒜，荤菜也。'薰与荤同。豚鱼无血，食之皆不利人也。"一说，豚鱼谓河豚鱼，有毒故不养。参见戴明扬《嵇康集校注》引徐鼒《读书杂识》，第149页。然而嵇康举例意在说明"所食之气"对人的影响，似与河豚无涉。

② 《文选》卷五三李善注："《抱朴子》曰：'今头虱著身，皆稍变而白。身虱处头，皆渐化而黑。则是玄素果无定质，移易存乎所渐。'"此语今本《抱朴子》不载。李善注："《淮南子》曰：'险阻之气多瘿。'谓人居于山险，树木瘤临其水上，饮此水则患瘿。"见《淮南子·墬形》。宋陆佃撰《埤雅》卷十三曰："世云啖枣令人齿黄。《养生论》曰：'齿居晋而黄。'晋齿食此故也。"明谢肇淛《五杂组》卷五曰："齿居晋而黄，颈处险而瘿。晋地多枣，故嗜者齿黄，然齐亦多枣，何独言晋也？瘿虽由山溪之水所致，然多北方，如滕县、南阳、易州之处，饮其水者辄患，至江南千峰万壑中，居者何限？不闻其有颈疾也。"现代一般认为，齿黄原因复杂，地区性的齿黄与饮水中所含的某些矿物质有关。

③ 《博物志》卷四："马食谷则足重不能行，雁食粟则翼重不能飞。"

引用。这类事物之理是以事实、经验的概括为基础，因此具有一定的客观性、确定性。

嵇康注意到，无论是前人的经验，还是自己概括的事物之理，都必须经过两方面的检验，或者说满足两个条件，一是“理已足”，一是“校外物”。

首先，“理”必须能够在逻辑上圆满自足，在与其他“理”的关系上协调一致。他说：“理已足，然后借古义以明之耳。”这里的“理已足”可以从两方面理解。一方面，“足”表明了“理”在逻辑上的完全，自身的完满自足，没有矛盾之处。他在《答难养生论》谈及君子意足时说：“意足者，虽耦耕甽亩，被褐啜菽，莫不自得。不足者，虽养以天下，委以万物，犹未惬然。则足者不须外，不足者无外之不须也。”此段文字可作为“足”字的注脚。可以说，嵇康所谓“理足”，就是“理足于内”，理在逻辑上“不须外”。另一方面，“理足”表现在新的认识与现已掌握的各种“理”之间的协调关系上：

> 夫论理情性，折引异同，固当寻所受之终始，推气分之所由，顺端极末，乃不悖耳。今子（吕安）欲弃置浑元，捃摭所见，此为好理纲（网）目，[①]而恶持纲领也。（《明胆论》）

在与吕安讨论明胆问题时，他强调在“论理”形成概念的认识过程中，必须寻其始终，推其所由，“顺端极末，乃不悖耳”。

---

① 纲：鲁迅校曰：“案当作網。旧校改节，非。”今案：《四部丛刊》影印黄本作“網”。

"不悖"就是理论的自足,此理与相关的知识能够达到统一的关系。嵇康说"理已足,然后借古义以明之",又说"得之于心",然后借"前言以为谈证"。显然,"前言"与"古义"的意思相近。在求理的过程中,"古义"处于次要的地位,而"足"成为"理"能否确立的关键。但"前言"、"古义"也很重要,可以作为佐证支持新的观点。值得注意的是,嵇康并不认为新的认识只要找到一些肯定的证据就可以确证,他主张,应该同时广泛寻找否定的证据,以反驳新的观念。所谓"广求异端,以明事理"(《答释难宅无吉凶摄生论》)。只有经过这样正反两方面的反复论证,新的认识才可能接近事实的真相。

理如何形成?嵇康说,"得之于心"。刘勰也认为嵇康能够"师心以遣论",其文章"师心独见,锋颖精密"。然而,现代思想体系中确立了存在决定意识的观念之后,所谓"得之于心"的说法,很容易引起误解,仿佛"心"、意识成为客观知识的最终来源。有论者以为嵇康"理已足,然后借古义以明之"的话,表明"'理'存在于人'性'之中,否则无法体悟'理'",[①]很难确定这里的"存在"是什么意义上的存在,而将"理"限定在人"性"之中,无疑缩小了它的外延,并多少是将嵇康的"至理"仅仅引导向社会、道德的层面。嵇康说得很清楚:"圣人穷理,谓自然可寻,无微不照。"(《声无哀乐论》)他不可能在自己对火浣布一无所知的情况下,就宣称已经"得之于心"地悟出了这种奇异宝物的相关知识,或者说,有关火浣布的知识原本"存在"于他的人"性"之中。我们以为,"得之于心"并不意味着仅仅凭借内心的觉悟即可认知万物,"统物之理"仅仅来源于内心的观照。嵇康十分

① 参见王晓毅《嵇康哲学新论》,载《中国哲学史》2004年第1期,第81页。

重视知识的客观性，这一点可不言而喻。

实际上，汉代王充《论衡·对作》篇中已经将“心”作为认识的出发点，他说：“若夫邹衍谓今天下为一州，四海之外有若天下者九州。《淮南书》言共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。尧时十日并出，尧上射九日。鲁阳战而日暮，援戈麾日，日为却还。世间书传，多若等类，浮妄虚伪，没夺正是。心濆涌，笔手扰，安能不论？论则考之以心，效之以事，浮虚之事，辄立证验。”①他在《薄葬》篇中又说：

> 夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诠订于内，是用耳目论，不以心意议也。夫以耳目论，则以虚象为言，虚象效，则以实事为非。是故是非者不徒耳目，必开心意。墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。②

王充“考之以心”、“以心意议”、“以心原物”等都与嵇康的“得之于心”的观点十分接近。关键在于应当如何确切地理解嵇康“心”的概念。在古代，人们对于这个世界知之甚少，整个知识水平相对较低，认识尚未高度专门化。自然、社会、人生浑然合一，构成人们的认识对象，而人们的认识主要依赖于直接的观察和反思。各种经验与知识通过理解储存在人们的意识

① “若天下者九州”句，刘盼遂曰：“‘州’字疑涉上句之尾‘州’字而衍。”黄晖校释《论衡校释》卷二九《对作》，中华书局1990年，第1183页。

② “是故是非者”句，吴承仕曰：“‘是故’下疑有脱文。”黄晖校释《论衡校释》卷二三《薄葬》，中华书局1990年，第962页。

(大脑、心)之中,客观世界也以被感知的形式体现在意识之中,意识既是自我的意识,也是对外在世界的认知。所以,嵇康所说的"心",并非纯粹的主观之物。对他而言,"心"蕴含着对外界事物的感知,掌握着前代的知识遗产(这些知识有其客观性),集中着人类的理解力,以及对事物本质认识的洞察力。从"心"上认识对象,实际上已经指明了外物知识的客观来源,因为"心"蕴含着对客观事物的感知,对以往的经验与知识的调动和运用,包含着人类深刻的理解力和主动的创造性的发挥。认识的对象外在于人"心"几乎无须加以说明,重要的是人"心"的创造性。现代科学也证实这一点,从观察的材料到理论,需要有创造性的想象,科学的假说和理论不是从观察事实直接引申出来,而是为了说明观察的事实而发明出来的。[①] 在这一意义上,对事物的新认识"得之于心"不仅极为自然,并且蕴含着合理性。

其次,理必须经过"外物"的检验。嵇康既说理"得之于心"、"求诸身而后悟",又强调"校外物"。这也是王充所谓"效之以事"的意思。嵇康说:

> 夫至理诚微,善溺于世,然或可求诸身而后悟,校外物以知之。(《答难养生论》)

面对客观世界隐含的"至理",人们或许能够"求诸身"而体会到它,但认识并非就此完结,需要通过外物检验其客观性,即

① 参见[美]亨普耳(Carl G. Hempel)《自然科学的哲学》,三联书店 1987 年,第 27 页。

“校外物以知之”。可见，嵇康将求理、认识事物看做两个过程，“求诸身”和“校外物”。两者相辅相成，达到“悟”和“知”。

现在可以比较清楚地看出嵇康求理的思路。他认为寻求“自然之理”，在于“得之于心”，在于“求诸身”。这实际上是一个复杂的反思、求证的过程。其中不仅包含对事物的观察，而且也包含了“借古义以明之”、“广求异端，以明事理”等反驳求证的步骤。同时，还需要“校外物以知之”的检验、确证的过程。经过反思、求证、检验形成的“理”，才可能实现“足于内”，达到自身的圆满自足。《声无哀乐论》中提到“人情之变，统物之理”，可见，“理”能够“统物”，在认识上有着极为重要的地位。从“理”出发，就可以从内在的层次上把握住认识的对象，对事物的发展有所预测、有所判断：

> 况乎天下微事，言所不能及，数所不能分。是以古人存而不论，神而明之，遂知来物。故能独观于万化之前，收功于大顺之后。百姓谓之自然，而不知所以然。若此，岂常理之所逮邪？（《难宅无吉凶摄生论》）

能够“知来物”，在于掌握了“理”，即获得具有一定普遍性的规律，成功地应对事物的发展变化。《答难养生论》中说：“嗜酒者自抑于鸩醴，贪食者忍饥于漏脯。知吉凶之理，故背之不惑，弃之不疑也。岂恨不得酣饮与大嚼哉？……苟云理足于内，乘一以御外，何物之能默哉？”掌握了“理”，对于该抛却的东西，就能够产生“背之不惑，弃之不疑”的坚定；就能够深入到事物的本质之中，揭示它的秘密；就能够具有“乘一以御外”

的阔大胸襟与豪迈气概。人类的伟大与尊严，不是来自盲目和愚昧的幻想，而是来自于她能够对宇宙间的真理有所洞察。

三、客观性、确定性

"至理"具有客观性、确定性，这一点十分重要。嵇康对此不仅敏感，而且有新的认识。

首先，讨论理的客观性。

四季更迭，水冷火热，这些自然规律的客观性显然易见，人们大多有一定的认识。但还有许多现象，传统知识与常识经验并不能够完全从理的客观性上来判定、说明，而只能混合着各种观念给予某种想象性的解释。这使得经验并不一定很可靠，常理也往往含有荒谬的东西。而面对传统知识与常识经验解释的权威性，只有极少数的思想家富有胆略，敢于怀疑常理，并在更高的层面上，对人们的认识进行质询。王充的《论衡》本着"去伪存真、疾虚立实"的态度，对很多虚妄的传统观念提出挑战。他的辩驳并不能完全得到确证，有些结论也并非能够在现代的意义上被接受，但充分表现出追求切实可靠的知识的精神。

传统解释的权威性使得人们忽略了"理"本身应该具有的说服力，而是关心"理"是否出自经典，来自圣贤，正因此，知识的客观性、可靠性等问题没有引起传统哲学的充分关注。

在追求知识的客观性上，嵇康成为王充精神上的继承人。嵇康的著作中显现出明确的倾向，即不预先认定经典记载、常理常识必然正确。如果有可能，应该对各种观念进行分析论证；只有经过充分论证的知识，即"足于内"、"校外物"之理才可以确信。这样，常识一向以为没有疑问的说法，他会提出质问，

而被众人奉为经典的言论，他也必须有所论证。正是这种反教条的思想倾向，嵇康才能够在音乐、养生等领域中有所建树。

桓谭、王充等思想家已经认识到，传统观念的体系中，对于自然、社会以及精神世界等现象的解释往往混杂着相当浓重的神异色彩，混杂着各种想象和臆测的成分，他们开始着手清理的工作。到嵇康这里，更是自觉地清除掉认识过程中各种主观的因素：

> 若夫机神玄妙，不言之化，自非至精，孰能与之？故善求者，观物于微，触类而长，不以己为度也。（《答释难宅无吉凶摄生论》）

所谓"不以己为度"，就是在认识过程中，抛弃主观臆断。将主观臆想的成分从认识对象当中分离出去，让对象仅仅呈现自身，自然的过程仅仅体现为自然：

> 夫食辛之与甚噱，熏目之与哀泣，同用出泪，使易牙尝之，[①]必不言乐泪甜，而哀泪苦。斯可知矣。何者？肌液肉汗，蹴笮便出，无主于哀乐。犹簁酒之囊漉，虽笮具不同，而酒味不变也。声俱一体之所出，何独当含哀乐之理邪？（《声无哀乐论》）

有论者以为，嵇康"这是把生理现象的汗、泪与精神产物的音

① "易牙"，《四部丛刊》黄本作"狄牙"，戴明扬校本同。

乐混为一谈”,因此没有说服力。[1] 事实上,如同说话一样,暂且不论说话的内容,其说话发声的过程首先是自然的生理过程;同样,暂且不论音乐表达了什么样的内容,音乐作为人或乐器的发声现象首先属于客观的“物之自然”。就像愧疚时的出汗、快乐时的流泪一样,它们是伴随着一定心理过程的生理现象,没有人或乐器的发声,没有乐谱书写的物质过程,作为精神产物的音乐就不能够体现。

尽管人类很早发明了音乐,但对于音乐本质是什么却并非一目了然。人们听到音乐,很容易受到感动,激发起哀乐情感,于是自然而然地将情感内容赋予给音乐,认为这是音乐所包含的内容,甚至认为音乐能够反映出国家政治的好坏,如果民众欣赏不良的音乐即可导致国家的覆灭。很显然,在对音乐的传统理解中,混杂着人们臆想的成分、传统的禁忌以及意识形态的内容。嵇康的贡献在于,撇开已有的各种成见,仅仅从可以确定的乐音开始,一步一步地明确音乐仅仅就是乐音的运动,其自身的特点在于和谐。这样,在对音乐的认识过程中,一向混合着人们投射的情感得到了分离。对这样复杂的文化、精神现象,嵇康通过不断的简约,将某些人为附加的成分区分开来,直到在比较客观的层面上把握事物的本质。我们说,在对音乐的认识上,嵇康确实达到了相当程度的客观性。他的结论前所未有,是其创造性的贡献。《声无哀乐论》详细地记录了这一反思、分析、论辩的过程,为思想史留下了重要的材料。

在嵇康看来,人的认识对象不是神话与虚构世界中的神异角色,而是自然之物。自然、自然之理尽管隐约精微,但并

---

① 见蔡仲德《中国音乐美学史》,人民音乐出版社 1995 年,第 506 页。

不具有理性难以把握的超自然神力与诡异特征，它不具备人格特性，没有神异性，因此，可以被客观地描述，清楚地界定，并从中概括出具有一定普遍意义的法则。

在王充的著作中，“命运”等客观很难界定的概念仍在相当程度上保留着，但在嵇康这里，他则尽可能清除掉事实无法验证的各种传统概念。他宁愿承认不知道，而不愿借用各种神秘而含混的概念。对象的客观本质成为认识的目标，而且只有直接面对事物固有的特征时，才谈得上客观地认识事物，把握其本质。正是在这个意义上，嵇康才说：“今之所辨，欲求实有实无，以明自然不诡。”(《答释难宅无吉凶摄生论》)通过观察与反思，通过陈述与驳难，人的认识努力寻求对象的“实有实无”的特性。

在与阮德如辩论宅居有无吉凶的问题时，嵇康正是试图从对象可以确定的客观属性方面入手进行分析：

> (阮德如)论曰：“师占成居则有验，使造新则无徵。”(嵇康)请问：占成居而有验者，为但占墙屋邪？占居者之吉凶也？若占居者而知盛衰，此自占人，非占成居也。占成居而知吉凶，此为宅自有善恶，而居者从之。故占者观表，而得内也。苟宅能制人使从之，则当吉之人，受灾于凶宅；妖逆无道，获福于吉居。尔为吉凶之致，唯宅而已？更令由人也，新便无徵邪？若吉凶故当由人，则虽成居，何得而后有验邪？(《难宅无吉凶摄生论》)

传统一般认为宅有吉凶，而阮德如提出宅无吉凶。嵇康尽管没有十分明确是“有”是“无”的结论，但却认为，阮氏的论证不足

以驳倒原论。他说，阮氏所谓“占成居则有验”，即观察老宅而知道吉凶，是察看什么作为判断的根据呢？是居住者吗？这是“占人”，而非“占成居”；是成居吗？那么就只剩下“墙屋”可占了。嵇康的分析强调清晰准确，一定需要确定“占成居则有验”的具体含义。如果宅屋本身有善恶，那么，吉人居住，仍会因宅而受灾；无道之人居住，仅因宅屋就可以获福。除住宅建筑之外，没有任何其他因素影响人们的吉凶，原因“唯宅而已”。如果吉凶完全出于住宅，那么占者仅根据建筑本身就可以判断吉凶。可是阮氏又说新建造的住宅吉凶没有徵象，那么宅屋吉凶又是由居住者决定的了。阮氏所论自相矛盾，嵇康结论曰：“若此，果可占邪？不可占邪？果有宅邪？其无宅也？”

基于客观性的认识，他对许多事物形成了相当深入的理解。如语言，他认为：“夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，趣举一名，[①]以为标识耳。”（《声无哀乐论》）在重视避讳、语言充满神异色彩的时代，他准确地指出，语言并非“自然一定之物”，既不是事物的客观属性，也不是事物的客观衍生物，总之，语言仅仅是“趣举”的标识。在公元三世纪，嵇康就已经清楚地指出了语言的符号特性，这非常令人惊讶。[②] 在《难自然好学论》中，他论证说

---

① 戴明扬曰：“案‘趣’与‘趋’同，读曰促。”《嵇康集校注》，第211页。

② 现代语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure，1857—1913）的基本观点是，由能指与所指结合而成的语言符号是任意的，即能指（词的发音，或书写形式）与所指（此词所指的概念）之间是任意的（arbitrary，即不可论证的，unmotivated）关系，而不具有本质上的联系。符号与符号所指代的现实事物（所指对象，referent）之间的关系也是武断随意的。嵇康所谓“趣举一名”，已经觉察到语言与事物之间的任意关系。参见索绪尔《普通语言学教程》，中译本，高名凯译，商务印书馆1980年，第100页以下；英译本，Wade Baskin译，Peter Owen Limited，London，1960年。

明了好学六经并非是人的自然天性，而只是社会鼓励奖赏的结果。

嵇康清楚地意识到，传统的认识中往往混合着各种主观臆想的成分，只有将这些成分清除，尽可能在较为确定的意义上谈论对象"自有善恶"，这时人们的认识才可能接近"真"。

其次，至理具有确定性。

人们对于认识确定性的要求程度很不相同。经验世界的"常理"一般都富有成效，它帮助人们建立起对这个世界的基本认识。在这些常识道理中，只有少数规则完全以直观的形式呈现其确定性、可靠性，如火是热的，一年总是按四季更替，没有支撑的物体必然落地等等。然而，大部分的经验概括并不总是很确定，不少"常理"都有各种例外，如许多谚语中概括的气候变化特征等。它们并不完全可靠，但对于人们的实践活动而言，这种可靠性大体上已经比较充分了。还有一些"常理"可能具有一定的合理成分，然而又混杂着大量即使现代科学也难以确证的虚幻内容，如禁忌、神话、巫术等。对于当时人而言，这些"常理"多数是确定无疑、可以信赖的。现代社会中，人们对于知识的确定性有了全面的认识，科学已经将知识的确定性定在可以量化、可以反复检验的程度上。因此，古代具有一定确定性的陈述用今天的标准来看就变得很不可靠了。

对于中古时期大多数思想家而言，知识的客观性、确定性基本上不是一个大问题，也并非他们关注的中心。在社会生活范围中，他们并不怀疑所拥有的知识的可靠性。他们运用自己的智慧与经验，设计各种策略、方案以解决现实中的诸多问题，金属冶炼、军粮筹集、国家管理等。当时解决问题的方

法十分类似于古代中医术，而不像现代医学。传统中医有时并不确切了解病理（当然不乏自成体系的病理解释系统），也不很清楚一堆草药中确实发生医治作用的是哪一种化学成分，然而按照经验，某些草药汇集起来使用在多数情况下能够医治某种疾病。对于当时的医生与患者而言，这已经足够了。明智的统治者及谋臣策士同样遵循传统的经验与知识，应对各种现实的难题。由于现实状况极为复杂，因此，人们在大多数的情况下，对经验与知识的确定性很少提出疑问。正是在这种思想背景下，知识的客观性、确定性只局限于经验范围内相当粗略的水平上。

何、王等人的玄学并没有对知识的客观性、确定性提出质疑。何晏的"同类无远而相应，异类无近而不相违。譬如阴中之阳，阳中之阴，各以物类自相求从"之类的话，基本上是哲学的论断，而不是确定的知识概括。

然而，嵇康却敏锐地意识到认识的确定性是一个重要的问题，在寻求认识的过程中，确定性是一个重要的衡量尺度。人们不应满足模棱两可的结论，而应当努力地提高知识的确定性，从而获得可靠的知识。

尽管日常语言在很大程度上满足了人们生活的需要，但它的表述有着极大的弹性、模糊性。当提出知识确定性的问题时，这种语言便多少显出了不足。为了确定知识的可靠性，嵇康经常从日常语言描述的日常经验开始着手分析。在难以涉足的地方，他开辟出新的分析路径。在与阮德如关于神鬼、吉凶的争论中，嵇康追求的目标非常明确。阮德如认为："兹所谓明有礼乐，幽有鬼神，人谋鬼谋，以成天下之亹亹也。是以墨翟著《明鬼》之篇，董无心设难墨之说。二贤之言，俱不免

于殊途而两惑。是何也？夫甚有之则愚，甚无之则诞。”（《释难宅无吉凶摄生论》）神鬼之有无，阮氏认为，“甚有”与“甚无”的看法，非愚则诞。嵇康说：

> 案如所论，甚有则愚，甚无则诞。今使小有，便得不愚邪？了无乃得离之也？若小有则不愚，吾未知小有其限所止也。若了无乃得离之，则甚无者，无为谓之诞也。（《答释难宅无吉凶摄生论》）

嵇康指出阮氏之论“非所望于核论”，他期望得到的是确实的结论，神鬼是“实有”，还是“实无”。在反驳阮氏的说法时，他正是试图确定语言描述对象的确切含义，确定“小有”、“了无”等概念“其限所止”。如果不能确定，那么，“甚有”与“甚无”的说法即使看起来有道理，并且多为常识所接受，但在嵇康认识论的领域中已经毫无意义。

声无哀乐论的提出，也是基于他对知识确定性的追求。传统认为声有哀乐，看似符合情理，但同一首乐曲，或听之欢愉，或为之悲戚，或激情昂扬，或无动于衷，时地不同，感念差异，充满了不确定性。在嵇康看来，乐曲与情感之间无法确定相应的关系，那么，音乐表现情感就仅仅是一个未经证实的假设而已。嵇康探求的是，在音乐之中，我们至少能够确定什么。经过讨论，首先确定五声，乐音的运动，然后确定音乐的和谐，最后我们可以确定的是，音乐有轻重快慢等变化，而人有“猛静”等情绪的反应。应该说，通过各个步骤的论证，大大提高了原有认识的确定性。

这些认识相当接近现代科学的观念。通过嵇康的分析论

证，不仅加深了对事物的认识，而且在相关知识的确定性方面也朝前迈了一大步。

四、推类辨物与辩名析理

在嵇康的著作中，主要通过两种论证方法形成对事物之理的认识：一是"推类辨物"，一是"辩名析理"。

首先来看嵇康的"推类辨物"：

> 夫推类辨物，当先求之自然之理。理已足，然后借古义以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以为谈证，自此以往，恐巧历不能纪耳。(《声无哀乐论》)

"推类"就是类比，触类旁通。《答释难宅无吉凶摄生论》中也说："善求者，观物于微，触类而长。"古人认为，一类事物总有一类事物的道理，这就是这类事物的普遍法则。了解了这类事物的法则，往往可以通过一些变通与调节，而将它推衍到另一类事物上，这样，也就获得了另一类事物的法则。知识由此得到了增长，《易·系辞传上》中所谓"引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣"。这就是推类，也就是举一反三。

古人常说到推类。《荀子·臣道》曰："推类接誉，以待无方，曲成制象，是圣臣者也。"《正名》又曰："辨异而不过，推类而不悖。"然而，推类并不容易。《墨子·经下》中提到"推类之难"。《淮南子·说山》亦曰："狸头愈鼠，鸡头已瘘，虻散积血，斫木愈龋，此类之推者也。膏之杀鳖，鹊矢中猬，烂灰生蝇，漆见蟹而不干，此类之不推者。推之不推，若非而是，若是

而非，孰能通其微？”《论衡·别通》中说推类，说得很清楚：

> 富人之宅，以一丈之地为内，内中所有，柙匮所羸，缣布丝绵也。贫人之宅，亦以一丈为内，内中空虚，徒四壁立，故名曰贫。夫通人犹富人，不通者犹贫人也。俱以七尺为形，通人胸中怀百家之言，不通者空腹无一牒之诵，贫人之内，徒四所壁立也。慕料贫富不相如，则夫通与不通不相及也。世人慕富不荣通，羞贫不贱不贤，不推类以况之也。

物质领域的贫富和精神领域中的通与不通，属于两类事物，但在王充看来，它们的道理是一样，这一点似乎是自明的，因此，人们慕富羞贫的做法，可以“推类以况之”，运用到精神领域，应当做到“荣通”而“贱不贤”。

嵇康在论著中，也运用这样的推类方法：

> 且豆令人重，榆令人暝，合欢蠲忿，萱草忘忧。愚智所共知也。熏辛害目，豚鱼不养，常世所识也。虱处头而黑，麝食柏而香，颈处险而瘿，齿居晋而黄。推此而言，凡所食之气，蒸性染身，莫不相应。岂惟蒸之使重，而无使轻；害之使暗，而无使明；薰之使黄，而无使坚；芬之使香，而无使延哉？故《神农》曰“上药养命，中药养性”者，诚知性命之理，因辅养以通也。（《养生论》）

他从豆、榆、合欢、萱草等事类中推出“所食之气”具有“蒸性染身”的作用。然后再将这一道理，运用到养生当中，从而得

到一个新的认识：上药、中药可以强身健体，延长寿命。类比、推类的方法在人类思想史、认识史上有很多的运用。[①]

嵇康运用的另一种方法即是分析。

现代论者大多认为，玄学的方法即是“辩名析理”，简称为“名理”。“辩名析理”一词始自郭象《庄子注》，但作为一种方法，在他之前的玄学辩论中已经逐步形成。

冯友兰认为，魏晋的“辩名析理”是从汉末“综核名实”发展而来的。“综核名实”基于分类学的概念，他说：“分类学都要用三个概念：一个是类，就是它所要分的类；一个是名，就是它所要分的类的名字；一个是实，就是属于它所要分的类的具体的个体。”分类要恰当，“必须要明确某一类之所以为某一类者，这就是这一类名字的定义。还要研究属于这一类的个

① 除了常见的“山头”、“日脚”这些类比的词语例子外，人类的认识史上还有很多运用类比、推类方法的地方。欧洲中世纪时期一些科学的解释，总是以人的行为去比较。物体下落是因为地球的“吸引”，物体的惯性意味着“懒惰”，等等。“当讲到自然客体的‘本质’时，我们是把那些客体同人造的东西相类比”。理论物理学的数学模型作为人类想像力的产物和连续不断的革命性思想的主导特征，体现出卓越的智能。然而，依照定义，一个数学模型并不是事实的完全和忠实的描绘，它只不过是事实的类似或比喻。但对于理论物理的探讨，模型有着很大的便利。论者以为，如果扩大模型的概念，那么，我们大部分的思想都是类比的和比喻的。D. A. Schon 说：“当比喻对理论的组织是真正本质的时候，我们有时用它们作为解释理论的手段。讨论基因理论的演讲者可能会说：‘如果你愿意，可以把它想象成一种密码。’事实上，当他没有其他方法想象基因时，就该如此。”分别参看菲利普·弗兰克(Philipp Frank)《科学的哲学——科学和哲学的纽带》(*Philosophy of Science: The Link Between Science and Philosophy*)“通过类比的了解”一节，上海人民出版社 1985 年，第 21 页以下；[英]约翰·齐曼(John Ziman)《可靠的知识——对科学信仰中的原因的探索》(*Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science*)“比喻和模型”一节及相关注释，商务印书馆 2003 年，第 24 页以下。

体是否合乎那个定义的性质。这就是某一类事物的规定性。用逻辑的话说，名就是一类的名，它的定义就是它的内涵，属于这一类的具体的个体就是它的外延。它的外延必须合乎它的内涵，所谓'综核名实'，就是要使一个名的外延合乎它的内涵。'实'就是一个类的名的外延。"

"辩名析理"的"名就是名词，理就是一个名词的内涵。一个名称代表一个概念，一个概念的对象就是一类事物的规定性，那个规定性就是理"。①

大体说来，即是把具有共同特征的事物归入一组，即一类事物，冠以某个名称（概念），类的共同特征即是该类的规定性（名的定义，内涵），即理。该类包含的个体就是名的外延。"辩名析理"大体讨论概念的规定性，即定义。"综核名实"大体讨论属于某类的事物是否真的符合该类的规定性，即是否符合定义。

就现在看到的清谈例子而言，"辩名析理"的方法特征基本上就是分析。《世说新语·文学》第16条载：

> 客问乐令"旨不至"者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰："至不？"客曰："至！"乐因又举麈尾曰："若至者，那得去？"于是客乃悟服。乐辞约而旨达，皆此类。

这里所谓"乐亦不复剖析文句"，则清谈本来是要剖析文句的。

① 并见冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社1986年，第26、33页。

剖析就是分析。冯友兰说："乐广为客讲'旨不至'，这也就是剖析'至'之理。不过他的剖析不是用言语，而是用一种姿态。"[①]用姿态来表示他剖析的意思，或许当时的听客真的理解了，但它并不是分析。南梁刘孝标注《世说新语》，大多徵引文献，不做解释，可是对这个故事中的"至不至"，他却用了近百字来解释，注曰："夫藏舟潜往，交臂恒谢，一息不留，忽焉生灭。故飞鸟之影，莫见其移；驰车之轮，曾不掩地。是以去不去矣，庸有至乎？至不至矣，庸有去乎？然则前至不异后至，至名所以生；前去不异后去，去名所以立。今天下无去矣，而去者非假哉？既为假矣，而至者岂实哉？"可见刘孝标之时，对乐广的解释已经不甚清楚了。何晏推崇王弼，"因条向者胜理语弼曰：'此理仆以为极，可得复难不？'弼便作难，一坐人便以为屈，于是弼自为客主数番，皆一坐所不及"（《世说新语·文学》第6条）。在这个例子中，我们仅仅知道王弼自为客主、条分缕析之高妙，但具体内容皆不能详知。冯友兰说："魏晋名士们的辩名析理的言论，如果都写下来，那都是很丰富的哲学史材料。可是除了少数人外，他们都不写。"[②]因此，玄学家是如何分析的，却是很难弄清楚的地方。尽管嵇康的清谈也不见于记载，但他与向秀、吕安、阮德如等人的辩论都写了下来。所以，若论玄学"辩名析理"的第一手详尽的资料，不可忽视嵇康《养生论》、《声无哀乐论》、《难宅无吉凶摄生论》等文章。它们是当时论难的相当直接的记录。

郭象认为，辩名析理是一种与赌博下棋差不多的游戏。

---

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，第36页。

② 并见冯友兰《中国哲学史新编》第四册，第36、37页。

冯友兰也以为，郭象的这句话说出了“玄学的本质”。[1] 当然，在某种程度上可以说，清谈是魏晋名士们的智力游戏或者高尚的消遣，但至少对于嵇康而言，分析的目的却是要走向“至理”，论证、反思、诘难的过程最终是要认识“理”，达到对事物客观性的认识。嵇康的文章大多都是论辩的文字，其中，论证成为一项自觉运用的技术。他在《声无哀乐论》中说：“愿借子之难以立鉴识之域焉。”就是说，论辩是达到“鉴识”的途径，别人的反驳、质疑能够有力地促进认识的深入。向秀与他讨论养生，“辞难往复，盖欲发康高致也”，[2]说明他的朋友对此也有同样的共识。“鉴识之域”、“高致”在这里表达了类似的意思，都是在经验世界的基础上，又能够超越目之所见的范围而深入到事物的本质之中，求得真知。基于这一明确的认识论思想，加之他留下的详细的论辩材料，因此，他的分析过程与结论远较其他玄学家清晰、确定得多。

试以《声无哀乐论》中秦客提出的质疑作为例子，来看嵇康是如何进行分析的。秦客难曰：

> 若葛卢闻牛鸣，知其三生为牺；师旷吹律，知南风不竞，楚师必败；羊舌母听闻儿啼，而知其丧家。凡此数事，皆效于上世，是以咸见录载。推此而言，则盛衰吉凶，莫不存乎声音矣。

第一事见《左传·僖公二十九年》：“冬，介葛卢来，以未见公，

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，第37页。

② 《晋书》卷四九《向秀传》，第1374页。

故复来朝，礼之，加燕好。介葛卢闻牛鸣，曰：'是生三牺，皆用之矣，其音云。'问之而信。"杜预注："《传》言人听或通鸟兽之情。"[①]嵇康反驳曰：

> 夫鲁牛能知牺历之丧生，哀三生之不存，含悲经年，诉怨葛卢。此为心与人同，异于兽形耳。此又吾之所疑也。且牛非人类，无道相通。若谓鸟（各本作鸣）兽皆能有□，[②]葛卢受性，独晓之；此为解其语而论其事，犹译传异言耳。不为考声音而知其情，则非所以为难也。若为知者，为当触物而达，无所不知。

人们只能在比喻的情况下说，鸣牛含悲欲诉，因为无法说明牛具有与人相同的意识水平，即"心与人同"，并且具有共享的交流工具。嵇康从两个方面来质疑：一是，"牛非人类"，不具有共通的交流渠道与交流背景。二是，假设牛是高智能的生物，人与牛之间也无法建立真正意义上的交流渠道。葛卢如果能够知晓牛鸣的含义，仅仅是"译传异言"，如同翻译外域的语言而了解其中的含义，而非"考声音而知其情"。这对嵇康声无哀乐的观点不能构成反驳。嵇康认为，"音声"仅有悦耳难听之别，并无确定的语义，知音即是"触物而达"，无所转借。为进一步分析清楚，他假设另一更为简明的事例：

---

① 《春秋左传集解》第七"僖公二十九年"，上海人民出版社 1977 年，第 393 页。

② 鲁迅校曰："旧校灭其原字改作'祸'，程本作'知'，他本阙。"

今且先议其所易者。请问圣人卒入胡域，当知其所言不乎？难者必曰：知之。知之之理，何以明之？愿借子之难以立鉴识之域焉。或当与关接，识其言邪？将吹律鸣管，校其音邪？观气采色，知其心邪？此为知心，自由气色；虽自不言，犹将知之。知之之道，可不待言也。若吹律校音，以知其心。假令心志于马，而误言鹿。察者固当由鹿以知马也。此为心不系于所言，言或不足以证心也。若当关接而知言，此为孺子学言于所师，然后知之。则何贵于聪明哉。……夫圣人穷理，谓自然可寻，无微不照。苟[无微不照，]理蔽则虽近不见。① 故异域之言，不得强通。推此以往，葛卢之不知牛鸣，得不全乎？

嵇康的这一分析极富启发性。牛鸣问题实质是“主体—认知—客体”的问题。这一问题同时涉及诸多不定的因素，如果不同的变量都在发生变化，同时考虑各种变化因素，那么分析无疑会趋于复杂，难以厘清头绪。嵇康首先对原命题做了简化，将“人与牛”的问题设定为“人与人”，这样，减少了部分变量。为什么规定为“圣人”？因为按照传统的说法，圣人无所不知，由此假设了认知主体在考虑到“知”的各种可能性上，他具有充分“知”的能力。这样就可以不再考虑主体一方可能受到的质疑。至此，问题已经有了足够的限定，他现在可以专门讨论认知的渠道。现在的

① 戴明扬曰：“案‘苟’字连下为句，‘无微不照’四字则钞者涉上文而误衍也。”《嵇康集校注》，第 211 页。

问题是：圣人初次进入胡域，明白胡人内心所欲言，那么他是如何知道的呢？嵇康设定三种方式：一是“观气采色”，即通过体态、表情来了解他的内心。一般而言，人们很容易从对方的神情举止中辨别出一定的情感、情绪等，而无须借助语言。二是“吹律校音”，即圣人考校胡人吹弄的音乐来知道他的内心。假如胡人心想的是马，而圣人听音而说是鹿，其他人无法判定对错，只能“由鹿以知马”，此时，胡人之心不系于圣人所言，圣人所言也不足以印证胡人之心。三是“关接而知言”，即圣人与胡人相处而学会他们的语言。这是一般人都能够做到的。

重新回到牛鸣问题：牺牛不存在与人相似、人们可以直观辨别的表情，牛鸣不可能作为一种“表情”而得到直接的理解；人与牛没有“关接”的可能性，因此也无从谈起“学言”与“知言”。那么牛鸣只能作为一种声音，然而胡人吹律鸣管，圣人尚且可以错指，何况葛卢闻牛鸣！

秦客所言第二事见《左传·襄公十八年》：“晋人闻有楚师，师旷曰：‘不害。吾骤歌北风，又歌南风。南风不竞，多死声。楚必无功。’”[①]嵇康质疑曰：

> 师旷吹律，知南风不竞，楚多死声，此又吾之所疑也。请问师旷吹律之时，楚国之风邪？则相去千里，声不足达；若正识楚风来入律中邪？则楚南有吴越，北有梁宋，苟不见其原，奚以识之哉？

① 《春秋左传集解》第十六“襄公十八年”，第947页。又《史记》卷二十五《律书》：“武王伐纣，吹律听声。”中华书局标点本，第1240页。

> 凡阴阳愤激，然后成风；气之相感，触地而发；何得发楚庭，来入晋乎？且又律吕分四时之气耳，时至而气动，律应而灰移。皆自然相待，不假人以为用也。上生下生，所以均五声之和，叙刚柔之分也。然律有一定之声，虽冬吹中吕，其音自满而无损也。今以晋人之气，吹无韵（损）之律，[1]楚风安得来入其中，与为盈缩邪？风无形，声与律不通，则校理之地无取于风律，不其然乎？岂独师旷博物多识，[2]自有以知胜败之形，欲固众心，而托以神微，若伯常骞之许景公寿哉。

师旷吹律，有楚风来入律管之中，多死声，由此而知楚国出师将无功而返。嵇康的分析有两个部分：首先是反驳。假设存在吹律知风的现象，然后依据实际经验提出质疑，一是晋楚"相去千里，声不足达"；二是如果楚风能至，楚之邻国之风也能够到达，那么，师旷根据什么来辨别楚风而不是他国之风。其次是正面做出解释。楚风入律而不竞，在这一现象中涉及两个因素，即两个变量，风、律，作者因此分别加以讨论，尽可能客观地说明风、律各是什么，以此反驳传统的看法，阐明自己的观点。王充《论衡·感虚》曰："夫风者，气也。……如风，天所为，气偶自然，是亦无知，不为瞋目麾之故止。"[3]在这

① 无韵：鲁迅校曰："案当作'损'。"

② 岂独：鲁迅校曰："案'独'字当衍。"

③ "气偶自然"，原作"祸气自然。"此用黄晖说。见黄晖《论衡校释》卷五《感虚》，中华书局 1990 年，第 230 页。

里，风被理解为没有意志的自然物。嵇康有着同样的观点，清除掉传统认识中含有的神话、拟人的色彩。风仅仅是阴阳之气相激相发、随时随地发生的自然现象。它无知无觉，当然不会恰好生于楚庭，并且有着目标一般来到晋国。律在古代大体有两种用途，一用于候气，一作为乐器。“时至而气动，律应而灰移”，即候气之用。[①] 古有十二律，律发出的声音是恒定的。现在我们知道，律管用金属制成，虽有热胀冷缩，但由此产生的声音变化人耳几乎无法分辨，所以嵇康说：“冬吹中吕，其音自满而无损也。”无论候气，还是发声，律都体现出无知无觉、毫无神异性可言的自然特性，即“皆自然相待，不假人以为用也”。风、律两个因素都与人事无关，人事的变化也不可能体现在风、律上，即“校理之地无取于风律”。那么，晋人吹律，就不可能从中而知战事之吉凶。

秦客所引第三事见《左传·昭公二十八年》：“伯石始生，子容之母走谒诸姑，曰：‘长叔姒生男。’姑视之，及堂，闻其声而还，曰：‘是豺狼之声也。狼子野心，非是，莫丧羊舌氏矣。’遂弗视。”[②]嵇康分析曰：

> （羊舌母）若神心独悟，暗语之当，非理之所得也。虽曰听啼，无取验于儿声矣。若以尝闻之声为恶，故知今啼当恶，此为以甲声为度，以校乙

① “候气”见《太平御览》卷十六引京房《易传》。

② 《春秋左传集解》第二十六“昭公二十八年”，第1562页。事又见《国语》卷十四《晋语八》：“杨食我生，叔向之母闻之，往，及堂，闻其号也，乃还，曰：‘其声，豺狼之声也，终灭羊舌氏之宗者，必是子也。’”上海师范大学古籍整理研究所校点，上海古籍出版社1988年，第453页。

之啼也。夫声之于音(情)，[①]犹形之于心也。有形同而情乖，貌殊而心均者；何以明之？圣人齐心等德，而形状不同也。苟心同而形异，则何言乎观形而知心哉？且口之激气为声，何异于籁籥纳气而鸣邪？啼声之善恶，不由儿口吉凶，犹琴瑟之清浊，不在操者之工拙也，心能辨理善谭，而不能令内(一作籁)籥调利，犹瞽者能善其曲度，而不能令器必清和也。器不假妙瞽而良，籥不因慧心而调。然则心之与声，明为二物。二物诚然，则求情者不留观于形貌，揆心者不借听于声音也。察者欲因声以知心，不亦外乎？

羊舌母如果“神心独悟”，猜度之语不意而言中，那么，这种结果因其偶然性而无法据“理”进行分析，可以不论。这样，她只能从儿啼的声音中获得可以预知其未来的证据。有一种可能，即羊舌母以另一孩子的啼声及其日后的状况为根据，判定现在的孩子。但作者认为，啼声中不可能具有这类信息。原因在于，人的声音外貌与内心实情不存在完全的因果关系。我们再次看到，嵇康的论证所具有的特点：分析对象客观上是什么。或者说，在我们能够确定的意义上，讨论的对象是什么。就啼声而言，它是什么？仅

① 戴明扬校曰：“案由下文观之，‘音’当为‘心’之误。”今案：“音”为“心”字，则句为：“夫声之于心，犹形之于心也。”仍似不稳。下文曰：“有形同而情乖，貌殊而心均者”；“求情者不留观于形貌，揆心者不借听于声音也。”则“音”字或作“情”。

仅是声音而已。作者认为,人的发声与籁籥等乐器类似,都是“纳气而鸣”,这样,啼声好听与否,与孩子的内心并无关系。啼声悦耳,并不意味其心善;啼如豺声,也不能确定其狼子野心。作者最后结论:“今晋母未得之于考试(各本作老成),而专信昨日之声,以证今日之啼;岂不误中于前世好奇者,从而称之哉?”

上述例子中,嵇康的分析体现出统一的方法论、认识论上的特点。首先,他对前代的记述持有一定的怀疑精神,即使是权威经典中的断言,他也敢于提出质疑。其次,他注重分析具体的、较为简单的现象,尤其是一些自然现象,以期得到确定的、可靠的结论。在当时的认识水平上,这些现象比其他复杂的人事、社会现象,相对容易把握,结论比较确定。第三,在分析的过程中,他尽可能撇开人为的各种臆想的成分,直接说明牛鸣、风、律、儿啼等现象是什么,努力揭示这些现象的客观特征。第四,如何分析事物,他的思路十分清晰。这就是将“葛卢能知牛鸣”、“师旷吹律”等现象进一步变换、分解为一个或几个更简单、更直观的过程(变量),分解后的过程可以在日常经验的基础上,理解其中的道理,或者说,相对于常理而言,可以清楚地判断其是非,由此整个现象的道理可以得到理解,原有陈述的真假就可以得到判断。

嵇康的这种分析可以说是真正的玄学“辩名析理”的方法。它与当时大多数无法见证于经验的哲学断言不同,通过这种分析而获得的认识,具有相当的确定性,因为说到底,它们是以经验事实为基础的。人们可以在神话、宗教、哲学的领域中发挥丰富的想象阐述这个世界发展变化的各种原因,然而,只有意识到这些描述应该得到严格的事实验

证，并在真正的意义上确定为真时，现代的认识才开始。当然，嵇康还不能在现代科学的意义上，解释儿啼牛鸣等发声现象，但他已经猜测到它们都是“纳气而鸣”的过程，这非常接近事实。我们认为，嵇康不仅明确了认识的目标在于求得“实有实无”之真，而且通过对音乐、养生、明胆、宅有无吉凶等问题的辩论，探索出了相应的求知路径。其中的分析论证是他最重要、最独特的方法论成果，也是他在认识论上的突出的贡献。

五、归纳问题

嵇康在认识论上的贡献，还在于他敏锐地指出了人们在认识过程中常有的误区和偏见。他说：

> （常人）驰骋常人之域，故有一切之寿。仰观俯察，莫不皆然。以多自证，以同自慰，谓天地之理，尽此而已矣。纵闻养生之事，则断以所见，谓之不然。（《养生论》）

这段话十分重要，可以从两点上来分析。第一点，他强调，为了寻求至理，达到至真，必须能够克服“常论”即常识的束缚，克服人自身在认识上的内在局限。经验的世界有着巨大的说服力。人们“仰观俯察”，所见常人都只有百年之寿，因此，完全确信关于人寿的这一结论。并且以为“天地之理，尽此而已”，断然拒绝其他与此理不同的论断以及论断存在的可能性。纵闻养生能延寿数百，也不敢相信。嵇康认为，这是人们

认识上的误区。“莫不皆然”的经验事例，逻辑上无法最终确证人寿百年的结论。人们即使观察到年寿“莫不皆然”，也不能得出“天地之理，尽此而已”的结论。他根据传统的观念和证据，推证说，在具备充分“养生”的条件下，人寿可延至数百岁。当然，迄今为止，人类的经验尚无法证明嵇康的论断。但他大胆质疑“莫不皆然”的经验世界，试图突破人们固守的“常人之域”，为探索“天地之理”找寻各种可能性的思想，在认识论上却有着十分重要的意义。

人们习惯于传统的思路，坚信常论，往往造成“思不出位”的思维定势。人们的思想大多不愿、也没有能力逾越雷池，他说：

> 然则千岁虽在市朝，固非小年之所辨矣。彭祖七百，安期千年。则狭见者谓书籍妄记。刘根遐寝不食，或谓偶能忍饥。仲都冬倮而体温，夏裘而身凉，桓谭谓偶耐寒暑。李少君识桓公玉碗，则阮生谓之逢占而知。尧以天下禅许由，而杨雄谓好大为之。凡若此类，上以周孔为关键，毕志一诚；下以嗜欲为鞭策，欲罢不能。驰骤于世教之内，争巧于荣辱之间，以多同自减，思不出位，使奇事绝于所见，妙理断于常论；以言通变达微，未之闻也。(《答难养生论》)

所谓“毕志一诚”、“思不出位”，就是完全信奉“常论”，并以此作为推断事物的惟一依据。当思想失去对自身的批判能力

时，便成为教条。[①] 尽管教条化思想在现实的观念及实践领域中常常是很有用的框架，但当它变得僵硬、绝对，占据整个思想文化的空间时，思想的实验、观念的进步就难以实现。甚至，框架本身的稳定也很难得到保证。大型建筑并非以完全静止不动的方式来保持自身的稳定，相反，总是通过保持某种弹性的形式，即以特定的伸缩、摇摆达到整个结构的稳固。文化生命的延续需要在文化体系中给出思想的"实验场"，以有效的偏离方式保持弹性，从而增强系统的动态稳定性。教条化的思想"毕志一诚"，总是倾向于消除对立物，从而在完全同一性中失去辩证成长的动力。它在面对复杂的现实时，不是进一步认识现实，通过理性思辨而实现自我批判，而是让现实"符合"思想，让思想改写现实，或者断绝新的现实与固有思想之间的联系，"使奇事绝于所见，妙理断于常论"。当然，教条化思想往往不会承认这点，因为异端在不为人们所接受时，仅仅是荒诞、虚妄的同义词，并被认为是歪曲事实，根本不能反

---

① 关于教条(dogmatism)，波普尔认为，它源于我们对规则性的追求，我们总是期望规则无所不在。当事件不符合我们所确信的规则时，很容易将它看做是一种"背景噪声"。教条的态度意味着一种坚定的信念，往往是原始人和儿童的特征，持有审慎的、批判的态度则意味着一种不太坚定的信念，意味着经验和成熟程度的增长。在对西方复调音乐(polyphony)兴起的思考中，他看到了"教条在一定程度上是必要的"。正是教堂旋律被法规化，即被教义强加了教条式的限制，使得对位法(counterpoint)有可能得以发展，既定的"定旋律"促进了复调音乐的兴起。"格里高利旋律这个教条主义作品的法规化，则为我们建立一个新世界提供了必要的框架或者说必要的脚手架"。"这种教条为我们探索这一新的未知的其本身可能甚至有点混乱的世界，也为我们在丧失秩序的地方创造秩序，提供了所需要的坐标系。"参见[英]卡尔·波普尔《猜想与反驳》，傅季重等译，上海译文出版社 1986 年，第 69 页；《波普尔思想自述》，赵月瑟译，上海译文出版社 1988 年，第 74、75 页。

映现实。在正统体系中,教条化思想充满自信地掌握着现实,并自诩有能力解释现实的一切。"通变"不仅在于思想"通向"现实中的变化,保持思想与现实之间的通路,而且也在于借助这一路径实现思想内部的"系统更新"。更新的系统至少在理论上可以处理更为复杂的数据,更具有解题能力。如果思想不为传统的框架所限,能够主动"出位",就有可能推动认识的进步。当然,嵇康沿用某些旧说,所谓"彭祖七百,安期千年",至今也无法实现,但他强调在常论的范围内充分保留"奇事"、"妙理"的地位,对于思想的发展、认识的进步都很有启发意义。

第二点,他正确地认识到人们在日常生活中经常运用的归纳法则的局限性。他说:"驰骋常人之域,故有一切之寿。仰观俯察,莫不皆然。以多自证,以同自慰,谓天地之理,尽此而已矣。"这段话涉及到归纳问题(problem of induction),颇值得注意。

人寿百年,人们所见皆是如此,于是"以多自证,以同自慰",以为人的寿命只有这一种可能性。按照字面一般的理解,"以多……证,以同……慰",就是:利用大量的、一致的证据来支持结论,并给持论者在心理上带来安慰。但在嵇康看来,这种论证和慰藉,仅仅是"自证"、"自慰"而已,是虚幻的自我感觉,实际上并不能"证"、也不能"慰"。也就是说,尽管有很多、类同的证据,但却不能在逻辑上对结论的可靠性提供有力的支持。这是嵇康在认识论上极富有创见的地方。他的这一观点还有另一种说法:"以多同自减,思不出位,使奇事绝于所见,妙理断于常论。"我们以为,"多同"即"以多自证,以同自慰"之

“多”、“同”。[1] “自减”诸本皆同，“减”或本作“缄”，字坏缺笔而作“减”。“多同自缄”即仅仅以“多同”的证据感到满足，自我封闭的意思。[2] 嵇康的这两段话提出了归纳问题。他认为，人寿百年，尽管有很多一致的证据证明这一结论，但这只是人们从以往的经验中归纳出来的结果。即使提供更多的证据，也不能增加结论的可靠性，也不能证明，关于人的寿限的结论就仅此而已。

嵇康的观点在逻辑上完全成立。结合西方思想史在揭示

---

① 对“多同”已有的解释与我们的理解不同。丁冠之说：“什么叫‘多同’，用现在的话来说就是多数人赞同。《尚书·洪范》说：‘三人占，从二人之言。’这是奴隶主贵族通过占卜决定吉凶时采用的一条原则。两汉以来的经学家在注解经书时，遇有不同的看法，也采用了这个所谓‘多同’的办法。魏晋时的经学家仍沿用不改。”见丁冠之《嵇康》，方立天、于首奎编《中国古代著名哲学家评传》第二卷，齐鲁书社 1980 年，第 201 页。章启群的观点类似，认为“多同”就是“少数服从多数”。见其《论魏晋自然观——中国艺术自觉的哲学考察》，北京大学出版社 2000 年，第 92 页。“多同”是“以多自证，以同自慰”之“多”、“同”的并称，在嵇康所指的意思上，经典中殆无先例。章启群以为“多同”语出《尚书·洪范》“三人占”云云，似不确。

② 钱穆说：“平叔有无名之论，辅嗣有无累之辩，必无名无累，而后可以无物。亦必无名无累，而后可以明我也。此其意畅发之于嵇、阮。故其讥世俗也，则曰：‘以多自证，以同自慰。’又曰：‘以多同自减，思不出位。’”见其《国学概论》，脱稿 1928 年；再版 1956 年；商务印书馆 1997 年，第 148 页。侯外庐等说：“所谓多同自减，思不出位，就是只在众人感觉思维的有限的范围内论断事理，而不能‘神而明之，独观于万化之前’的意思。”又说：“独观，是反多同的，即是反群众观点的；神而明之，观于万化之前，是反现实的，反科学的，即是离弃当前的事实依据的。”见《中国思想通史》第三卷，第 173、174 页。这与我们的理解不同。丁冠之以为侯外庐等论者的“这个看法是值得商榷的”。见丁冠之《嵇康》，方立天、于首奎编《中国古代著名哲学家评传》第二卷，齐鲁书社 1980 年，第 201 页。

这一点上所走过的曲折经历，不难看出嵇康思想的可贵之处。①

按照人们惯常的思维，如果人们见到的天鹅都是白的，就很容易归纳出结论："所有的天鹅都是白的。"当人们看到更多的白天鹅时，就会觉得这一结论得到了更有力的证明，更具有可靠性。② 由于这种倾向，当人们确信某一断言时，往往会寻找更多一致的证据以增强结论的说服力。这种日常的思维倾向后来很自然地进入到科学研究的领域。至少从牛顿时代开始起，科学家就一直将探索自然规律作为自己的首要任务，而他们运用的方法就是归纳。归纳的方法最先由弗兰西斯·培根（1561—1626）加以系统的阐述。他认为，科学家从实验开始，对介乎我们有知和无知之间的某一现象进行仔细的研究，有系统地记录他所发现的东西，也许还要公布出来，经过一段时期，他和这一领域的其他研究者搜集到了许多相同的、可靠的材料，随着这种证据的增多，事物普遍的特征开始显现

① 很多科学哲学的著作都讨论到归纳问题。除了以下提到的论著以外，较简明的还有[德]汉斯·波塞尔（Hans Poser）《科学：什么是科学》，可参看其中"对自然规律的证明（归纳问题）"、"证伪代替归纳"二节，上海三联书店 2002 年，第 84 页以下。

② 亨普耳说："在缺乏不利证据的情况下，一个假说的确证通常被认为是随有利检验结果的增加而增加。……但是，广义地说，……如果业已获得成千上万的确证事例，再加一个有利的发现对于确证就没有多少提高。然而……新的发现是不同种类的检验的结果，假说的确证可得到显著的提高，因为假说的确证不仅依赖于可得到的有利证据的量，而且依赖于它的种类：种类越多，所获得的支持越有力。"见《自然科学的哲学》，第 62 页。但在常识的范围中，人们往往不是将经过成千上万次确证的结论看做是一个假说，而是不容置疑的结论，并由此拒绝其他与此结论不相容的证据或论点。

出来，科学家由此形成普遍的假说——关于规律特征的陈述，这些陈述符合所有已知事实，并解释这些事实如何具有因果上的相互联系。科学家试图寻找例证来进一步证实他的假说，如果他成功地证实了它，那么他就发现了一个科学规律，这个规律将会揭示出更多的自然界的奥秘。于是我们的科学知识在增加，而无知的领域在退缩。新的求知过程在新的领域里又重新开始。

不断地观察现象，搜集特殊例证，在此基础上建立普遍陈述的方法通常叫做归纳。长期以来，这一方法被看做是科学的标志，以及区别科学与非科学之间的划界标准。

但是，大卫·休谟却对这种归纳方法提出质疑。

休谟认为归纳在逻辑上不能成立。物理学定律概括了普遍的观测，然而这一概括或归纳没有任何逻辑上的合法性。他声称，没有什么正确的逻辑论证能够确认，那些我们不曾经验过的事例，类似于我们经验过的事例。即使观察到对象经常联结在一起，我们也没有理由对我们不曾经验过的对象做出任何推论。[①] 普罗克(J. Pollock)等曾将休谟的论证整理为如下公式：[②]

1. 归纳论证的前提并不逻辑地蕴含它的结论，
2. 如果论证的前提并不逻辑地蕴含它的结论，

---

① 参见[英]大卫·休谟《人性论》第一卷“论知性”第三章“论知识和概然推断”，关文运译，商务印书馆 1980 年，第 107 页。又休谟《人类理解研究》第四章“关于理解作用的一些怀疑”，关文运译，商务印书馆 1957 年，第 26 页以下。

② 陈嘉明《知识与确证——当代知识论引论》，上海人民出版社 2003 年，第 97 页。

那么根据这一前提去相信其结论是不合理的，

---

3. 因此，归纳推理是非法的。人们不可能通过归纳推理来获得知识。

还可以用一个简单例子来说明休谟的意思。一只鹅（在罗素那里，是一只鸡，被称之为罗素鸡）每天听到来喂它的农夫的脚步声，它由此得出结论："农夫的脚步声标志着食物到了。"可不幸的是，一天早上脚步声又响起，这一次，农夫却是来宰杀它的。① 休谟认为，虽然可以经常、连续地观察到脚步声与食物这两个对象之间的联结，可是从经验过的所有喂食事例中，仍然不能逻辑地推论出，即将到来的脚步声与食物之间仍然有着以往曾经经验过的联结。

可以列举科学中类似的情况。放射性元素的原子核释放出某种粒子就会转变为新的元素，不同元素的原子核有半数发生衰变所需要的时间即半衰期各不相同，铀-238 变为钍-234 的半衰期为 4.5×10^9 年。如果人们花一年甚至更长的时间对这种原子进行观察，将看不到一点变化。人们根据观测归纳，就会推断出这种原子是稳定的结论。然而事实并非如此。②

休谟虽然从逻辑上对归纳提出了疑问，但是，"为什么所有能推理的人都期望并相信他们没有经历过的事例同经历过

① ［法］布鲁诺·雅罗森（Bruno Jarrosson）《科学哲学》，张莹译，北京大学出版社 2000 年，第 167 页。

② ［法］布鲁诺·雅罗森《科学哲学》，第 169 页。

的事例相一致呢？也就是说，为什么我们有极为自信的期望呢"？休谟的回答是：由于习惯或习性。他说："将来类似于过去的那个假设，并非建立在任何一种论证上的，而完全是由习惯得来的，我们是被这种习惯所决定去预期将来也有我们所习见的同样一系列的对象。这种把过去转移到将来的习惯或倾向是充分而完善的；因而在这类推理中，想象的最初冲动也赋有同样的性质。"[①]休谟以为，尽管归纳在逻辑上不成立，但人们由于受到重复和联想机制的制约，因此始终在运用归纳推理，没有这种机制我们几乎不能活下去。

十九世纪的约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill，1806—1876，又译穆勒）和威廉·休厄尔（William Whewell，1794—1866）对归纳问题的讨论要比同时代的其他人多。密尔说："我们观察到，组合 ABC 每次出现都有组合 abc 跟随着，而组合 ABD 每次出现都有 abd 跟随着。当我们很多次观察到这种序列，我们就可推论：D 是 d 的因，而 d 是 D 的果。"[②]找到了因果，实际上就是找到了事件序列的前后一致性，这种方法被称之为"枚举归纳法"。休厄尔强调，我们实际上是通过直觉或者想象的办法来寻求普遍的规律。这可以称之为"直觉归纳法"。它是根据较少的观察构造出新概念，由此发现定律，然后通过大量的观察来证实这一定律。现代的看法是，记录大量观察的工作对于定律的发现并无多大帮助，但是对于定律的检验

① ［英］大卫·休谟《人性论》第一卷"论知性"第三章"论知识和概然推断"，关文运译，商务印书馆 1980 年，第 156 页。

② 参见菲利普·弗兰克（Philipp Frank）《科学的哲学：科学和哲学之间的纽带》，上海人民出版社 1985 年，第 335 页。

和证实却必不可少。任何以观察为根据的归纳，实际上都包含着将事实联系在一起的新概念。按照休厄尔术语即总括(colligate)事实的新概念。他说："开普勒断言火星在椭圆轨道上绕太阳运动；牛顿断言行星受着太阳引力。椭圆轨道和引力这两个新名词都标志着归纳所依据的新概念"；"归纳科学的历史就是发现的历史，这主要是指发现那些聚集起来而形成科学的事实。归纳科学的哲学就是那些把事实联系起来的观念和概念的历史。"[①]密尔也认为："所有推理，因而所有证明，以及所有关于不是自明的真的发现，都是由归纳和归纳解释构成的；我们所有不是直觉的知识都是专门通过这种来源获得的。……归纳以及归纳合法的条件乃是逻辑这门科学的主要问题——它包含所有其他问题。[②] 从总体上说，尽管存在一定的分歧，但他们都肯定了归纳方法在自然科学研究中的突出作用。

二十世纪，归纳仍在人的认识过程中占据着重要的地位。伯特兰·罗素认为，归纳是以我们对重复出现的事例的了解以及联想作为基础的。在C条件下，事件A总是B，那么，在未来的C条件下，事件A也应当总是B。支配事件A的物理规律L在未来的情况下也应当总是有效。这一切虽然无法逻辑证明，但却基于我们对"自然的一律性"(the uniformity of nature)的信仰。与许多论者一样，他在归纳推证中引入了或然性(即概然性，probability)的概念，并且说，或然性永远是相对于一定的材料而言。仍以白天鹅为例子。从归纳原则出发，可以得出结

① 菲利普·弗兰克《科学的哲学：科学和哲学之间的纽带》，第324页。

② 参见王路《逻辑的观念》"密尔论归纳"一节，商务印书馆2000年，第128至136页。

论："根据已有的材料，或许所有的天鹅都是白的。"由于是一种或然性的判断，那么即使出现黑天鹅，这一判断也不会有错。他说："有些天鹅是黑色的这件事实并不能反驳这个论证，因为尽管事实上有些材料会使一件事物不成其为或然，但是它还是可以照样发生的。以天鹅这个事例而论，人们可能知道，许多种动物的颜色都有变化多端的特点；因此，对于颜色所作的归纳便特别容易发生错误。但是，这种知识可以算做一种新材料，而绝不是证明我们把过去材料的或然性估计错误了。因此，虽然事物往往不能满足我们的预料，但是这一事实并不就证明我们的预料在某一事例中或者某一组事例中，或许不能应验。"[①]归纳法原则虽然不能凭经验证明，但它也不能够仅凭经验来反对。罗素认为归纳原则在逻辑上没有依据，但他还是在人类思想领域中给归纳留下了充分的地盘。他认为，我们要么接受归纳法，要么就放弃对于未来的所有预料。

二十世纪还有一种颇为激进的观点，他们不倾向于保留归纳这一说法。

卡尔·波普尔称他解决了归纳问题。他说："我认为我已经解决了一个重要的哲学问题：归纳问题(我在1927年前后就解决了的[②])。这个解决办法是富有成果的，而且它使我能够解决好多其他哲学问题。"[③]

他认为，休谟所论述的归纳问题中逻辑与心理学之间的

---

① [英]伯特兰·罗素《哲学问题》，何兆武译，商务印书馆1999年，第54、55页。

② 原注：请参见《猜想与反驳》一书中自传性的叙述，第一章和第十一章。

③ [英]卡尔·波普尔《客观知识——一个进化论的研究》，舒炜光等译，上海译文出版社1987年，第1页。

区别十分重要。他将休谟问题中涉及主观的或心理学上的术语一一转换成客观的术语。不用休谟所说的"信念",而是用"陈述";不用"我们经历过的事例",而是用"观察陈述"、"试验陈述";不用"我们没有经历过的事例",而是用"解释性普遍理论";不用"信念的正当理由",而是用"要求理论是真的这种主张的正当理由",等等。这样休谟问题就可以表述如下,波普尔将它简称为 L_1:[①]

> L_1 解释性普遍理论是真的这一主张能由"经验理由"来证明吗?也就是说,能由假设某些试验陈述或观察陈述(人们可能说这些陈述以经验为根据)为真来证明吗?

他的回答是:不能。没有任何真的试验陈述会证明解释性普遍理论是真的这一结论。[②] 他以牛顿物理学作为例子。牛顿本人宣称,他是运用归纳从经验中得出这个理论的各个基本原理。换言之,牛顿理论的真理性可以从某些观察陈述的真理性逻辑地推出。康德受到休谟的激励,认识到牛顿的这一

---

① 见[英]卡尔·波普尔《客观知识——一个进化论的研究》,第 6 至 8 页。详细论述请参阅该书第一章。

② 波普尔原注:"解释性理论本质上甚至超出无数的全称试验陈述,甚至连普遍性低的定律也是这样。"如下文所提到了牛顿理论。观察总是不精确,而牛顿理论能做到绝对精确的断言;观察总是在特殊条件下做出的,而理论要求适应一切可能的环境(如整个太阳系、恒星内部的引力压强,这些至今无法观察检验);观察总是具体的,而理论是抽象的,诸如质点、力等都不可观察。因此,"牛顿力学本质上超出了全部观察。……不可能从观察陈述推导出来"。参见《猜想与反驳》,第 265、266 和 272 页。

说法自相矛盾，牛顿原理不可能从观察中推出。波普尔从三个方面进一步阐明这种不可能。第三个方面是从逻辑上论证从观察中推出牛顿理论的不可能。这实际上是休谟决定性论点的更严密的论证：

取一个由任意多真观察陈述组成的类，并用字母K标示它。这样，类K中的陈述将描述实际的观察，即过去的观察：因而我们用字母K标示任何关于实际上已在过去做出的观察的真陈述类。既然我们已设定，K仅由真陈述构成，所以类K里的所有陈述必定也都是一致的陈述，并且，属于类K的所有陈述必定都彼此相容。现在再取一个观察陈述，我们用字母B来表示它。我们假定：B描述某个将来的、逻辑上可能的观察；例如，B告诉我们，明天将发生日食。因为日食已经观察到过，所以我们能够肯定，一个断定明天将发生日食的陈述B是一个根据纯粹逻辑的理由为可能的陈述；就是说，我们的B是自相一致的。于是休谟表明了以下一点：如果B是关于一个将来可能事件的一个自相一致的观察陈述，而K是关于过去事件的真观察陈述的任意类，那么，B总是能和K相联结而不产生矛盾；或者换句话说，如果我们给K中的陈述添加一个关于将来可能事件的陈述B，我们绝不可能得出逻辑矛盾。休谟的发现也可表述如下：逻辑上可能的将来观察不可能和过去观察的类相矛盾。

现在让我们给休谟的发现添加一条纯粹逻辑定

> 理，即：每当一个陈述 B 能无矛盾地和一个陈述类 K 相联结，它也总是能无矛盾地和由 K 的陈述和可从 K 推出的任何陈述组成的任何陈述类相联结。
>
> 这样，我们就证明了我们的论点：如果牛顿理论能从一真观察陈述类 K 推导出来，那么，任何将来观察 B 都不可能同牛顿理论和观察 K 相矛盾。
>
> 然而，众所周知，在另一方面，从牛顿理论和过去观察之中，我们可逻辑地推出一个陈述，它告诉我们明天是否会发生日食。如果这个导出陈述告诉我们明天将不会发生日食，那么，我们的 B 显然就同牛顿理论和类 K 不相容。从这一点和我们上面的结果，可以逻辑地推知，假定牛顿理论能从观察推出是不可能的。[①]

我们这样来理解波普尔的论证：假设观察陈述类 K 的陈述是：1991 年 1 月 5 日 16 时发生日食；1992 年同一时刻发生日食；……每年此时发生日食。按照传统归纳逻辑，则有对将来的陈述 B：明天（往年的同一时刻）将发生日食。将陈述 B 添加到类 K 中，不会有任何逻辑上的矛盾。

假设观察陈述类 K_1 的陈述是：1991 年 1 月 5 日 16 时发生日食；桌子上放了一杯水；东京发生了一场地震；……等任意多的真陈述。所有这些陈述均为真实，它们之间完全相容。设有对将来的陈述 B_1：明天将发生日食。日食确实曾经发生

① ［英］卡尔·波普尔《猜想与反驳》，上海译文出版社 1986 年，第 270、271 页。

过，所以这个陈述 B_1 是一个根据纯粹逻辑的理由为可能的陈述。将陈述 B_1 添加到类 K_1 中，也不会有任何逻辑上的矛盾。若坚持传统的归纳有效性的看法，这里应当有不合逻辑之处。可是没有。如果这里存在着逻辑矛盾，那么第一种情形从类 K 到陈述 B 的归纳反倒是存在着某种逻辑关联。

因此，预言未来可能的陈述根本不会在逻辑上反驳过去发生过的事件。换言之，任何未来陈述不可能从关于过去事例的观察中逻辑地推出，同样，牛顿力学也不可能从观察材料中逻辑地推证出来。

波普尔说，一旦解决了逻辑问题，根据以下转换原则(principle of transference)：逻辑上是正确的，在心理上也正确。那么对逻辑问题的解决就转移到心理学问题上。（波普尔原注：通常的所谓"科学方法"和科学史大体上也有一个类似的原则：逻辑上是正确的，在科学方法和科学史上也是正确的。）他承认，这是认识心理学或思维过程心理学中有点冒险的猜想。他说：

> 既然休谟认为在逻辑学中不存在以重复为根据的归纳法这样的东西，并且这个看法是正确的，按照转换原则，在心理学中（或科学方法中，或科学史上）也就不可能有任何这样的东西。以重复为根据的归纳法观念一定是由于一种错误——一种视错觉。简单地说，不存在以重复为根据的归纳法。①

① ［英］卡尔·波普尔《客观知识——一个进化论的研究》，第 6、7 页。

按照波普尔的说法，归纳问题至此得到解决：归纳在逻辑上不存在，在心理上也不真实。实际上，波普尔的研究并不是专门为解决这个问题，归纳与他更重要的问题相关联，即科学与非科学的分界(demarcation between science and non-science)问题。他的基本观点是，任何科学理论都仅仅是假说或猜想，必须可以被证伪，即具有可证伪性、可反驳性(falsification, refutability)。当然，尽管归纳缺少逻辑上的合法性，但归纳所涉及到的经验观察并非无用之物。"经验概括尽管不能证实，但可以证伪。这意味着科学规律尽管不能证明，但可以检验：通过反驳它们的一系列尝试，它们能够得以检验"。[1]他对归纳问题的看法与他的基本观点相关，他说："我对 L_1 的否定回答应解释成我们必须把所有的规律或理论看做是假设的或猜想的，即看做是猜测。"[2]

波普尔对归纳问题的论述引起了争论，卡尔纳普(R. Carnap)等人坚持建立一种归纳逻辑。围绕归纳问题，现代还有其他许多复杂的讨论。[3] 不论怎样，归纳得到的结论具有不确定性，这一点是论者的一致看法。

从西方思想史关于归纳问题的探索中，结合嵇康的观点，可以有如下几点结论：

第一点，归纳是哲学、认识论，特别是科学史上的一个相当关键的问题。嵇康在他对事物的分析、探究过程中，明确地

---

① [英]布赖恩·马吉(Bryan Magee)《波普尔》，湖南人民出版社 1988 年，第 19 页。

② [英]卡尔·波普尔《客观知识——一个进化论的研究》，第 10 页。

③ 参见熊立文《现代归纳逻辑的发展》，人民出版社 2004 年。

接触到了归纳问题，也就是说，他已经触及到了认识论的一个核心问题。

第二点，嵇康对归纳的看法与西方思想史自休谟以后对此的认识在基本点上完全一致。嵇康认为，常识以经验观察到的事例为准，以为人寿皆百年。然而，“仰观俯察，莫不皆然”的明证只是“以多自证，以同自慰”，并不能逻辑地证明“一切之寿”，更不能证明天地之间，关于人寿之理，尽此而已。这实际上对归纳方法提出了逻辑上的质疑，与休谟问题在本质上是相同的。

第三点，我们看到，西方思想史到了十七、十八世纪以后才对归纳结论的不确定性有系统的探讨，而嵇康在三世纪，就以深刻的直觉和领悟提出了这一问题，并对此有所思考。当然，我们也看到，在嵇康的著作中并没有一个与“归纳”的含义对等或相近的术语，更没有对此展开专门的讨论。尽管他对这一问题形成了自己的观点，但其表述相当简略，因此，嵇康的观点还只是归纳问题的雏形。即使如此，我们也不得不承认，现代所形成的关于归纳的基本观点，嵇康在他的那个时代就已经领略到了。

第四点，“以多自证，以同自慰”，以及“多同自减（缄）”，表达虽然十分简略，但却切中了归纳法则在逻辑上的要害。从两处的措辞运用可以看出，这并不是行文偶然表达了表面上与现代归纳问题类似的观点，而是深入思考的结论。嵇康的集子中，有很多辩难的文章。在论辩当中，他善于灵活运用逻辑的力量驳倒对方的论点。侯外庐等论者评价说，在论辩的形式上，嵇康“闪出些光彩，对中国的逻辑学的发展，是有贡献的”。[①] 他们概括嵇康逻辑运用上的主要特点：一是辩论时，

① 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，第179页。

他善于运用形式逻辑的拒中律。在他的文章中，有四处运用拒中律，一处是拒中律运用的引申。二是辩论时，他常常尖锐地指出对手在逻辑上的漏洞。如“以非同类相难”；“以必然喻未必然”；“不尽与偏是之议”等。[①] 不难看出，嵇康了解并掌握逻辑的基本法则，如此说来，他对归纳问题的看法就不是偶然所得，而是深思熟虑的结果。

嵇康对归纳问题的认识还可以通过他对演绎的理解反映出来。归纳推论大多从特定事例的前提概括出具有普遍规律和原则性质的结论。这一结论的内容超出前提的范围，因此不具备前提所有的那种可靠性，一般认为归纳推理的前提蕴涵的结论只具有或高或低的概率。而演绎推理的结论不超出前提的内容，即推论过程是从全称判断到特称判断。因此，结论具有前提所具有的那种确实性。[②] 当然，嵇康还不能如此清楚地阐述演绎逻辑，但他明确提到了至理。他认为：“今之所辨，欲求实有实无，以明自然不诡。”（《答释难宅无吉凶摄生论》）又说：“乘一以御外，何物之能默哉？”（《答难养生论》）这里所说的“一”就是理、“至理”，他设想存在着“实有实无”、具有客观确定性的“至理”，而一旦掌握了“至理”，那么，“乘一以御外”，就可以成功应对“一”、“至理”范围内各种事情。外物再也不能保守它的秘密，自然不再诡秘，而是能够得到理性的理解。“乘一以御外”，我们理解，十分接近现代的演绎关系。当然，“至理”在当时实际上是一个理想化的概念，更多地表现

① 参见侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生《中国思想通史》第三卷，第 180 至 185 页。

② ［美］卡尔·G. 亨普耳《自然科学的哲学》，三联书店 1987 年，第 19 页。

出人们期望成功应对自然的迫切愿望。

总之，嵇康并没有专门对归纳和演绎加以阐述，文章中相关思想的表述不免过于简略，而当时知识发展的水平，尚不足以使他做出更详尽的阐发。从思想史上说，他的认识还仅仅是雏形，但在归纳问题上却是迈出了一大步。通过比较西方对归纳问题的探讨，我们看到，在基本观点上，嵇康对归纳的理解是正确的。而且从西方所走过的历程中，不难发现，他们直到很晚近才迈出同样的一步。嵇康迈出的这一步比西方提前了一千多年。西方归纳问题的讨论与科学的发展紧密相关，特别是现代科学的兴起，大大促进了人们对归纳逻辑的研究。嵇康这方面的思想似乎提出得太早，以致在后代没有得到进一步的讨论，这或许是思想史上的一个遗憾。

六、拒绝专断

嵇康还有一个可以为现代思想所接受的观念就是拒绝独断。这一观念的本质在于自觉意识到人自身认识的有限性，即承认我们的无知。

《论语·为政》记载，孔子对子路说："知之为知之，不知为不知，是知也。"这里承认了人自身的无知，并且着重强调人们对待知与无知的诚实态度，但孔子并未阐明对于无知的知的状况。《老子》中提到了这一点，第七十一章曰："知不知，尚矣；不知知，病也。" 第一句通常有两种解释，一是，知道却不自以为知道；二是知道自己有所不知。尽管诠释上存在某些差异，但其中注意到"不知"是肯定的。《庄子》中对"不知之知"的讨论则要详尽得多。《知北游》曰：

知北游于玄水之上，登隐弅之丘而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰："予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？"三问而无为谓不答也。非不答，不知答也。

知不得问，反于白水之南，登狐阕之上，而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰："唉！予知之，将语若，中欲言而忘其所欲言。"

知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰："无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。"知问黄帝曰："我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？"黄帝曰："彼无为谓真是也，狂屈似之；我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。……"

知谓黄帝曰："吾问无为谓，无为谓不应我，非不我应，不知应我也。吾问狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也；今予问乎若，若知之，奚故不近？"黄帝曰："彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予与若终不近也，以其知之也。"狂屈闻之，以黄帝为知言。

此篇另有一段文字同样讨论关于知与不知：

于是泰清问乎无穷，曰："子知道乎？"无穷曰："吾不知。"又问乎无为。无为曰："吾知道。"曰："子之知道，亦有数乎？"曰："有。"曰："其数若何？"无为曰："吾知道之可以贵，可以贱，可以约，可以

散，此吾所以知道之数也。”泰清以之言也问乎无始曰：“若是，则无穷之弗知与无为之知，孰是而孰非乎？”无始曰：“不知深矣，知之浅矣；弗知内矣，知之外矣。”于是泰清中（一作卬）而叹曰：“弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？”无始曰：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！知形形之不形乎！道不当名。”无始曰：“有问道而应之者，不知道也。虽问道者，亦未闻道。道无问，问无应。无问问之，是问穷也；无应应之，是无内也。以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎大初。是以不过乎昆仑，不游乎太虚。”

根据以上所引，可以将“知”与“不知”区分为如下几种状况：

状态 1	知	不知
状态 1 的伪装	假装不知	假装知
对状态 1 的反思	知“知”/意识到“知”	知“不知”/意识到“不知”
质疑	弗知乃知，知乃不知？	
状态 2	知之知/对知的意识	不知之知/对不知的意识
对状态 2 的反思	知“知之知”	知“不知之知”
质疑	孰知不知之知？	

孔子所谓“知之为知之，不知为不知”就是拒绝知与不知的佯装状态，但却没有展开对知与不知本身的讨论。老子所说“明白四达，能无知乎”（第十章）以及常言所谓“大智若愚”等却借用“无知”的伪装，表明了通常的“知”的状态，因为真正的“知”在于根本的无知。从《庄子》的讨论中，可以明确几点：

一是，人们向来推崇“知”的状态，但在庄子这里，却充分肯定了“不知”、“弗知”的地位。“不知”是“真是”，而“知”却与“道”远离；“不知”乃知道得深，而“知之”乃知道得浅；“知”仅仅是我们知道的外在部分，而“弗知”则是我们知道的内在状态。从认识论上说，庄子肯定无知的重要性，就在一定意义上拒绝了人们认识的独断态度。

二是，在对知与不知的反思中，明确了“弗知乃知，知乃不知”。庄子当然是针对体认道的情况。因为道是无，不可闻，不可见，不可言，因此能够知“道”、言说并对之提问的“道”都没有触及“道”之本身。“道无问”，道是绝对之无，因此，无从被问及，无法提问；“问无应”，向道提问，向绝对之无提问，如果它能够成为一种提问的话，也不可能有应答。因此，就人的主体而言，对道的无知的状况，恰好应对了道的本真状态，在这种意义上，无知的状态正是对道的知。所以无知是最大的知，因为在主体不知道、不知觉的情况下，道恰好能够留驻在主体之中，或者说，主体就体现为道，与道合一。这种对“不知”、“弗知”的知觉和讨论，就是“知不知”的过程，结果集中体现在“不知之知”。

三是，庄子所谓“弗知乃知，知乃不知”，本质上对“知”提出了质疑。所谓的“知”仅仅是知道外在的东西，所知浅近，并非真知。这一断言实际上引导人们对自身的整个知识状态提

出质疑：我们自以为知道的东西真的就知道吗？这就是讨论知当中的无知，即“知乃不知”。

四是，庄子因此而提出“不知之知”。如果“不知”是一种“知”的话，那么，何以能够知道、获得这种“不知之知”呢？在对知与不知的反思中，主要质疑知与不知之间的传统界限；而在明白了知乃不知、不知乃知之后，着重提出疑问，如何能知“不知之知”，这实际上是追问人如何能够体道。

《淮南子·道应》开首直接引述《庄子》“泰清问乎无穷”这段话，说明汉人熟悉《庄子》“弗知乃知，知乃不知”的思想。

嵇康喜好老庄之言，应当十分熟悉《庄子》“知乃不知”的观点。在庄子思想的基础之上，他对知与不知的观念又做出了自己的贡献。两人对知与不知的阐发，既有联系，又有所区别。庄子的知与不知实指对道的体悟而言，而嵇康则主要讨论“理”，即通常的知识。如果说，庄子阐发的重点在“弗知乃知”，那么，嵇康着重分析的却是“知乃不知”。庄子是说，我们无知的状态接近道，是一种真正的知，而嵇康试图要说明的是，知识包含着无知，我们自以为确定可靠的知识其实并非如此。那么，如何能够揭示，我们所拥有的知识并不确定可靠？

嵇康在事物的认识方面进行了两方面的工作，一是，主动探求事物的“自然之理”，通过对某些客观现象的分析解释，形成新的认识。二是，重新审视已有的知识。在审视的过程中，他对知识提出了比传统更加严格的要求，提高了知识确定性的检验标准。无论是传统的知识，还是新的观点，都必须提供确凿的证据。正是在这一追问下，一些理所当然的“知”变成了“无知”，人们自以为确信无疑的“知”暴露出许多无知的疏漏，实际上只是某种含混、不确定的断言。通过提高知识确定

性的严格要求，他实际上改变了传统知识的定义。嵇康这方面的工作可以从他的《难宅无吉凶摄生论》、《答释难宅无吉凶摄生论》两篇文章中看得十分清楚。

按照古代堪舆、风水的说法，安宅葬埋都有吉凶。家宅风水好，则家人吉祥兴旺，否则家道就会衰落。这就是"宅有吉凶"。嵇康的友人阮德如则认为"宅无吉凶"。阮氏在反驳性论文《宅无吉凶摄生论》中，专门阐述人的寿命与宅无关。他说："夫善求寿强者，必先知夭疾之所自来，然后其至可防也。"如能了解引起疾病的原由，人们就可以有效地预防，保证人的健康。他举养蚕的例子："尝有不知蚕者，出口动手，皆为忌祟；不得蚕滋甚，为忌祟滋多；犹自以犯之也。有教之知蚕者，其剫于桑火寒暑燥湿也，于是百忌自息，而为利十倍。何者？先不知所以然，故忌祟之情繁；后知所以然者，故求之之术正。故忌祟常生于不知，使知性命犹知蚕，则忌祟无所立矣。"

为了便于说明，先对阮氏的论点进行分析。

人们最初以为养蚕需要满足A、B、C三个条件，如果正确的养蚕技术告诉人们只须满足C、D两个条件即可，则原有的A、B两个条件都是人为自设的禁忌。一般而论，即使在古代技术的条件下，人们大体也可以通过事实检验确证C、D为养蚕的两个必要条件。也就是说，这种养蚕技术经过事实检验，为真。以此对照A、B、C，就可以确定A、B为虚假的条件，即人为自设的禁忌。因此，阮德如谈论的养蚕技术至少理论上没有什么问题。他说，人们的"忌祟常生于不知"，这符合事实。

但阮德如说，如果"知性命犹知蚕"，则宅有吉凶之类的禁

忌就不会再有了。这是从养蚕的范围推移到更为复杂的养生领域，很显然，“知性命”并不像“知蚕”那样简单，能否得到嵇康所追求的具有确定性的结论，就很困难了。

从养蚕推论到摄生有很大的疑问。人们以为养生需要满足 A、B、C……等 m 个条件，正确的养生术告诉人们只须满足 C、D……等 n 个条件，则原有的 A、B 等(m－n)个条件为虚假。问题是，人们从什么地方、又如何能够通过事实检验获得正确的养生术，即确证 C、D……等 n 个条件为养生术的必要条件呢?

换一种论证，寻求养生的必要条件，如水分。现在我们知道，有机体的生长不能缺少水，这一必要条件可以在控制有机体生长的其他条件下检验而得到确证。那么，宅是否可以作为养生的必要条件呢? 阮德如认为：“世有安宅、葬埋、阴阳、度数、刑德之忌，是何所生乎? 不见性命，不知祸福也。不见故妄求，不知故干幸。是以善执生者，见性命之所宜，知祸福之所来。故求之实，而防之信。……而掘墓筑室，费日苦身以求之，疾生于形，而治加于土木，是疾无道瘳矣。”

按照现代的论证，首先必须确定其他所有的条件，仅仅变化宅这一因素，然后验证宅对生命、对性命究竟有无影响，影响有多大，如何影响、以什么方式影响等等。尽管根据常识，我们相信，宅不具有古人所讲的吉凶，但却很难做出上述严格意义上的确证。

阮德如坚持“宅无吉凶”，以为“百年之宫，不能令殇子寿；孤逆魁罡，不能令彭祖夭”；“许负之相条侯，英布之黥而后王，皆性命也”。嵇康概括阮氏的论点：“此为命有所定，寿有所在。祸不可以智逃，福不可以力致。英布畏痛，卒罹刀锯。亚

夫忌馁，终有饿患。万物万事，凡所遭遇，无非相命也。"阮德如认为"命"、"性命"是人的寿夭祸福的最具决定性的因素，而宅实为土木，不能决定人的吉凶利害。阮德如说："夫一栖之鸡，一阑之羊，宾至而有死者，岂居异哉？故命有制也。知命者则不滞于俗矣。"初看起来，论证很有道理，也有说服力。

然而，与前面所说的论证相似，只有确定"性命"是决定人的寿夭祸福的最终因素，那么，诸如像"宅"这样的其他条件之真假才会一目了然。

但问题是，怎样才能确定性命是人的寿夭祸福的最具决定性的因素。用"相命"来解释人生，并没有比用宅来解释更具有客观性、确定性，它同样会遇到许多有力的反驳。"宅无吉凶"并没有像论证者想象的那样确定，嵇康因此说："足下师心陋见，断然不疑。系决如此，足以独断。思省来论，旨多不通。谨因来言，以生此难。"(《难宅无吉凶摄生论》)嵇康提出自己的质疑：

> 然唐虞之世，命何同延？长平之卒，命何同短？此吾之所疑也。即如所论，虽慎若曾颜，不得免祸。恶若桀跖，故当昌炽。吉凶素定，不可推移。则古人何言："积善之家，必有馀庆"？"履信思顺，自天佑之？"必积善而后福应，信著而后佑来；犹罪之招罚，功之致赏也。苟先积而后受报，事理所得，不为暗自遇之也。若皆谓之是相，此为决相命于行事，定吉凶于智力，恐非本论之意。此又吾之所疑也。(《难宅无吉凶摄生论》)

用"命"来反驳宅有吉凶，冯友兰评曰："这是明确地否定了宅有吉凶的迷信，但是，它的根据是宿命论，这就从一种迷信倒向另一种迷信。"①嵇康敏锐地认识到，"性命"是十分模糊的术语，性命对祸福的作用影响并不比"宅有吉凶"更具有确定性，或者说，更容易得到确证。事实上，只要"性命"在人们的认识中尚存一席之地，那就难以将"宅有吉凶"彻底清除。嵇康曰：

> （阮德如）又云："多食不消，必须黄丸。"苟命自当生，多食何畏？而服良药？若谓服药是相之所一，宅岂非是一邪？若谓虽命犹当须药自济；何知相不须宅以自辅乎？若谓药可论而宅不可说，恐天下或有说之者矣。（《难宅无吉凶摄生论》）

正如嵇康所揭示的，如果用性命作为立论的依据，并不能避免论证的矛盾：

> （阮德如）既曰"寿夭不可求，甚于贵贱"；而复曰"善求寿强者，必先知夭疾之所自来，然后可防也"。然则寿夭果可求邪？不可求也？既曰"彭祖三百，殇子之夭，皆性命自然"；而复曰"不知防疾，致寿去夭；求实于虚，故性命不遂。"此为寿夭之来，生于用身，性命之遂，得于善求。然则夭短者，何得不谓之愚？寿延者，何得不谓之智？苟寿夭成于愚智，则自然之

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，人民出版社 1986 年，第 96 页。

命不可求之论，奚所措之？凡此数事，亦雅论之矛戟矣。(《难宅无吉凶摄生论》)

经过一番诘难，阮德如"宅无吉凶"的论证过程显现出隐含的矛盾，"宅有吉凶"并没有被真正驳倒。嵇康的两篇驳难文章所要指出的正是这一点。

嵇康的诘难很容易造成误解，以为这是在维护"宅有吉凶"。冯友兰援引《难宅无吉凶摄生论》原文："不谓吉宅能独成福，但谓君子既有贤才，又卜其居，顺履积德，乃享元吉。犹夫良农既怀善蓺(艺)，又择沃土，复加耘耔，乃有盈仓之报耳。"又分析道："这是说，他并不完全否定有吉凶，不过并不认为专靠宅的吉凶以决定人的祸福。这是认为，宅的吉凶也可能是决定人的祸福的条件之一。"[1]我们以为，嵇康并非站在相反的立场与阮德如展开辩论，从诘难"宅无吉凶"这一事实中并不能推导出他必然赞成"宅有吉凶"这一结论。他追求"实有实无"的认识，因此，不能认为他承认宅可能存在吉凶。

事实上，嵇康的意见十分清楚，即宅有无吉凶很难言。诘难文章开首曰：

夫神祇(《鲁迅全集》排印本误作衹)遐远，吉凶难明。虽中人自竭，莫得其端，而易以惑道。故夫子寝答于来问终，[2]慎神怪而不言。是以吉人显仁于物，藏用于身。知其不可，众所共非，故隐之，彼非所

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册，第 97 页。

② 戴明扬校曰："吴钞本无'来'字，是也。"

明也。……世无自理之道，法无独善之术。苟非其人，道不虚行，礼乐政刑，经常外事，犹有所疏；况乎幽微者邪？纵欲辨明神微，祛惑起滞，立端以明所由；断以检要，乃为有徵。[1]（《难宅无吉凶摄生论》）

基于当时的思想知识体系，嵇康无法完全取消“宅无吉凶”或“宅有吉凶”这样的问题，还必须给这样的问题留下一定的馀地。他认为，除非天才独识，常人很难体会吉凶祸福的道理，因此圣人“慎神怪而不言”。对于普通人而言，处理日常事务不免都会有所疏漏，更何况把握“幽微者”？即使要讨论这样的“神微”之事，必定要做到“断以检要”，信而有徵。我们已经了解到，嵇康对于认识的客观性、确定性有十分明确的观念，他所说的“有徵”，其严格程度实际上要远远超过常识所认同的标准，也超过了阮德如在论证过程中暗含的尺度。在他看来，论者如果不能提供无懈可击的证据，“宅有吉凶”就很难被彻底否定。他意识到“吉凶难明”，因此在文章中，并没有正面论证“宅有吉凶”是否存在。他对阮德如“宅无吉凶”的质疑，在于表明，如果没有确证，那么投射出去的标枪不过是一个虚幻的影子而已，而这并不意味着他赞同相反的观点。

嵇康意识到基于当时的认识水平，人们还不能清楚地说明宅之吉凶这类问题，因此，面对这样的问题只能存疑。在《难宅无吉凶摄生论》一文的最后段落中，他说：

---

① “以明所由”句，鲁迅校曰：“黄汪二张本由下空一字，程本作‘立’，盖意加。”“检要”，鲁迅校曰：“各本‘检’下有‘其’字。”“有徵”，鲁迅校曰：“黄汪二张本作‘□微’，程本作‘阐微’，俱误。”

(阮德如)论曰："贼方至，以疾走为务；食不消，以黄丸为先。"子徒知此为贤于安须臾，与求乞胡；而不知制贼病于无形，事功幽而无跌也。夫救火以水，虽自多于抱薪，而不知曲突之先物也。况乎天下微事，言所不能及，数所不能分。是以古人存而不论，神而明之，遂知来物。故能独观于万化之前，收功于大顺之后。百姓谓之自然，而不知所以然。若此，岂常理之所逮邪？今形象著明、有数者，犹尚滞之；天地广远，品物多方，智之所知，未若所不知者众也。今执避贼消谷之术，谓养生已备，至理已尽；驰心极观，齐此而还，意所不及，皆谓无之。欲据所见，以定古人之所难言，得无似蟪蛄之议冰雪邪？……吾怯于专断，进不敢定祸福于卜相，退不敢谓家无吉凶也。

从这里可以概括如下几点：

第一，认识有着深度不同的变化，不可满足于现在的认识。

他以救火为例，一种是抱薪救火，这是完全不明事理的结果。二是以水救火，人们明白水能够灭火的道理，因此采取相应正确的措施。三是主动防火。改直突为曲突，防患于未然。《汉书》卷六八《霍光传》(2958)曰："人为徐生上书曰：'臣闻客有过主人者，见其灶直突，傍有积薪，客谓主人，更为曲突，远徙其薪，不者且有火患。主人嘿然不应。俄而家果失火。'"能够发现直突易于引发火患，在于对燃烧及空气流动等特性有某种了解。然而在当时的条件下，这

些道理不一定能够为常人所直观理解。贼至因“安须臾”而为贼所缚；“以疾走为务”则可以逃生；制胜于无形，则根本不会有贼至的问题。救火、制贼各自的三种情形都表明，认识有不同的深度，越深入地了解事物，掌握事物之理，则控制事态的能力就越强。能“知曲突之先物”，则能更好地预防火灾，更主动地解决问题。能够掌握“至理”，则能够“独观于万化之前，收功于大顺之后”。随着不断的探索，认识在不断地深化，因此，不可满足于现有的认识。

第二，对于我们无知的领域，不可能做出确定的判断。

作者在这里试图说明，以水救火的人固然知道他的方法胜于抱薪，然而他并不知道曲突的道理。知道曲突道理的人并不知道，曲突之外是否还有更深的道理、更有效的方法。应当充分意识到我们无知的领域，其中有着各种可能性，我们不可能做出确定的判断。在这里，嵇康确定了认识论的一条基本原则：我们只能确定已知的东西。也就是说，只能对我们确实有所了解的事物做出判断，对于不了解的事物，无法确定地给出肯定或者否定的判断。这条原则仿佛是显然的道理，但在现实中并非显而易见。在日常生活中，人们的决定、判断并不总是在充分了解事实、有足够证据的基础上建立起来的。人们习惯于做出决断，却常常意识不到自己客观依据的不足，习惯于将自己不知道的事物等同于不存在。这种“专断”具有现实的合理性，一般不会影响人们的日常生活。但长此以往，这种证据不足然而又必须做出决断的过程逐渐变得自然，仿佛认识在本质上就是这样：“执避贼消谷之术，谓养生已备，至理已尽；驰心极观，齐此而还，意所不及，皆谓无之。”可是，一旦追问认识、

知识的确定性时，日常的认识、判断事物的方法就暴露出缺乏证据、逻辑不严密等缺陷。嵇康以自己独特的敏锐，从日常的决断进入到理论的认识，从人们习以为常的“专断”之中摆脱出来，实现了一种全新的认识：不应对不知道的事物加以判断；必须为我们的断言尽可能地寻找充分的依据。理解了嵇康的这种思维方法、认识论体系的原则，那么，就可以清楚地看到嵇康与阮德如争论的焦点。阮德如的阐述从总体上说，依据的是日常的决断，仅仅依靠有限的（甚至是有争议的）证据就做出宅无吉凶的结论，而嵇康依靠的是理论分析的方法：如果不能提供有效的证据，那么就不能对宅之吉凶这样幽微之事得出结论。即使做出断言，那也是没有确定性、不具备客观意义的陈述。正是基于这样的认识，嵇康自称：“吾怯于专断，进不敢定祸福于卜相，退不敢谓家无吉凶也。”进退即给予肯定与否定的判断，这种“进退两难”即是古人之所难言。它很难实用于日常的决断之中，但在认识论上却有着重大的意义。

第三，应该充分认识到自身的无知。

一旦提高知识的确定性的标准，为认识寻找客观的依据，那么传统认为不容置疑的知识往往变得模糊而不确定，原有的知实际上变成了无知。另一方面，越深入地追问自然时，越可能意识到自身对自然的无知，就越能够体现人类认识上的谦逊，“天地广远，品物多方，智之所知，未若所不知者众也”。正是这种对无知的觉察，对“不知者众”的意识，使得人们的认识从盲目与独断当中脱离出来。从某种意义上说，认识总是从摆脱盲目开始。

嵇康成功地将认识从日常决断的范围推进到理论思维

的领域，他明确地对知识的客观性、确定性提出了要求，并试图找到确定性的基点。由于重新定义知识，因此传统中某些不容置疑的知识在他看来变得并不可靠，正是在这种认识中，他深感到“不知者众”。在逐步摆脱充满神话和独断话语的思想体系的过程中，他开启了寻求认识客观性的大门。中国思想史上认识论的发展在这里迈出了重要的一步。

结　语

一、嵇康的意义

从某种意义上说，嵇康并不是玄学家。

如果着重考虑玄学是关于本体论的思考，那么，他确实没有对这一哲学的根本问题予以很多的探讨。汤用彤说：

> 嵇康、阮籍与何晏、王弼不同。王何较严肃，有精密之思想系统；而嵇阮则表现了玄学的浪漫方面，其思想并不精密，却将玄学用文章与行为表达出来，故在社会上之影响，嵇阮反出王何之上，而常被认为是名士的楷模。……嵇康、阮籍把汉人之思想与其浪漫之趣味混成一片，并无作形上学精密之思考，而只是把元气说给以浪漫之外装。他们所讲的宇宙偏重于物理的地方多，而尚未达到本体论之地步。二

人以阮籍的思想较好。他有《通老》、《通易》、《达庄》等论。[1]

这一论断大体符合嵇康思想的实际状况。他的宇宙观相当传统,基本上继承了汉人的观念。他讨论音乐、养生、公私准则等问题,都没有直接涉及本体论。在这个意义上说,嵇康并不是玄学家。

当然,许多论者都意识到嵇康的重要性,考虑到应当给予他在玄学发展过程中以一定的地位。汤用彤将他归入到"贵无之学",与何晏、王弼以及道安、张湛并列。冯友兰则将嵇康、阮籍看做何、王"贵无论"的一个补充。何晏、王弼是在自然观方面讲贵无;阮籍、嵇康是在社会思想方面讲贵无。任继愈主编的《中国哲学发展史》中则以何晏、王弼的"贵无论"为玄学发展的正题,而认为"阮籍、嵇康的自然论以及裴頠的崇有论则是作为反题而出现的"。[2] 对嵇康的评价呈现出相当复杂的状态,嵇康之学或称为"贵无论",或称为"自然论";或与何晏、王弼"贵无论"同属一个学术派别,作为"贵无论"的补充,或以何、王"贵无论"的否定形式出现。凡此种种,特别是将嵇康分属到完全对立的思想派别中,反映出现代嵇康研究的某种困境。嵇康思想中没有体系化的哲学特征,缺乏鲜明独特的本体概念,使得他难以独立地标志一个哲学发展的时段,代表一个学术群体。研究者只能根据自己对玄学史的理

① 汤用彤《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社 2001 年,第 146、147 页。

② 任继愈主编《中国哲学发展史》(魏晋南北朝),人民出版社 1988 年,第 180 页。

解，将他附属于某个派别之下，或者权且划入到某个主要发展阶段之中。

实际上，在讨论嵇康与当时其他玄学派别之间的关系时所遇到的困难，至少在一定程度上说明他的思想的独特性。显然，我们很难简单地将他划入到“贵无论”一派，或者视为“崇有论”的同盟。将他的思想视为“贵无论”的补充，还是其反驳，都处在学术的争论之中。这种归类的不确定性，或者说，不可归类性，已相当清楚地表明嵇康之学在魏晋思想发展过程中的相对独立性。我们以为，嵇康是一位独特的思想家，他的探索代表了魏晋思想史颇为独立的一支发展脉络。

嵇康思想的独特性主要表现在如下几个方面：

首先，讨论问题的范围不同于其他的玄学家。

何晏、王弼讨论的问题大多与《易》、《老》、《论语》等经典诠释相关，向秀、郭象主要围绕《庄子注》来发挥他们的思想，他们特别注重本体论方面的阐发，通过这一根本问题的清理，从而为当时名教与自然的合一、儒道的综合提供理论基础。他们从事的领域在哲学，着眼的对象在现实政治。嵇康与他们不尽相同。他当然也关注现实，其《释私论》针对当时名教的局限，指出社会伦理的新的出路，《管蔡论》中对历史、政治问题加以思考等。但他尤其关注个体的人。人如何在全面充分的意义上实现自身，这不仅是他的理论探索的方向，也是他的人生追寻的目标。他认为人的发展在两方面，一是“情不系于所欲”，“心无措乎是非”，即不为人的欲望、社会是非标准所束缚，达到心地洞明的境界；二是“通物情”，即能够依据万物之理行事，达到“行不违乎道”的境界。

然而，更有意义的区别在于嵇康对具体事物之理的探索。

很少有玄学家像他这样专注于这一自然之理的领域。

与何晏、王弼等玄学家不同，嵇康没有急于完成宇宙总体的解释与说明，没有急于给出宇宙本体论的解答，而是努力探求外部世界具有客观性的"理"。他分析音乐，提出"声无哀乐"，他讨论养生之理，又对明与胆、"自然好学"、"宅无吉凶"等问题，做出客观的分析与说明。通过这些分析辩论，揭示出这些具体事物的自然之理。这些具体的理，与玄学家的一般玄理不同，它更强调自身的客观性、确定性。从这一方面说，嵇康关注问题的领域与大多数玄学家很不相同。

其次，对事物"自然之理"的认识深刻而独特。

嵇康强调，"理"必须"得之于心"、"求诸身而后悟"，又能够"校外物以知之"。他相信"自然不诡"，自然存在着"至理"。不过"至理"精微，要认识它们非常不易。但"神而明之，遂知来物"，一旦掌握"至理"，那么，就能够"独观于万化之前，收功于大顺之后"；"物情顺通，故大道无违"。在大多数人看来，他们已经掌握了很多事物之"理"，而且春生秋杀、日夜更迭等道理都是显而易见。尽管人们在一定程度上意识到自身的无知，但更多感受到的是自己对"理"的掌握。何晏以"神"自况，钟会自称"我自淮南以来，画无遗策，四海所共知也"，[①]在很大程度上都表明了这种"知"的自信。而嵇康则非常清楚地意识到"无知"，我们所知远不及于所不知。正是这种对无知的知，使得他"怯于专断"。这些认识是当时的玄学家所没有的。

第三，嵇康提出的命题独特，不同于其他的玄学家。

---

① 《三国志》卷二八《钟会传》，第 792 页。

前文已述，玄学讨论的问题大致分为两类：一类源自于对经典著作的解释；一类与经典诠释并无直接的关联，如“才性四本”等。但大多数的玄学讨论都与经典诠释有关，玄学的思想体系主要通过经典的重新解释而建立起来。然而，嵇康所讨论的题目几乎都与经典解释没有直接的关联。“声无哀乐”、养生论、公私观念等都是他独立提出的富有创造性的命题。特别是“声无哀乐”，时至今日，仍是可以直接纳入现代思想体系中的少数几个古代命题之一。

第四，嵇康的方法具有相当的独特性。

严格说来，玄学并不是一个有着明确宗旨和纲领的学术运动，而在玄学潮流的内部，不同的玄学家之间在思想方法上都存在着一定的差别。但嵇康与其他玄学家在方法上的区别更加突出。论者大多认为玄学的方法就是“辩名析理”，一般地说，就是分析。但大多数玄学家清谈时的具体分析后人都不能知其详，至于乐广用动作姿态表明“旨不至”，其实并不能看做真正的分析。何晏、王弼等人的论述则更多地体现了哲学的思维、本体的思维。但嵇康在养生、“声无哀乐”、“宅无吉凶”、“自然好学”等论题的讨论中，以及我们所论述的他对“葛卢闻牛鸣”、“师旷吹律”、“羊舌母听闻儿啼”三事的分析中，则展现出十分周全而细密的分析方法。他选取相对较为具体、简单的现象作为分析研究的对象。在分析的过程中，尽可能清除各种臆想的成分，直接说明音乐、牛鸣、风、律、儿啼等现象是什么，努力揭示这些现象的客观特征。在分析的过程中，他总是尽可能将研究的对象分解为更简单、更直观的细节，而人们依据日常经验，都可以清楚地判断这些细节的是非，明白其中的道理，

由此可以判定整个陈述的真假,理解整个现象的道理。嵇康的这些分析,思路之清晰,步骤之严密,讨论之详尽,论断之客观,在魏晋两代数百年的玄学潮流中可以说是绝无仅有的例子。如果说玄学的方法就是"辩名析理",那么,嵇康的论证最集中地体现了这种方法的特征。

何晏、王弼的论述是哲学本体的讨论,正如冯友兰所说:"哲学不能增加人对实际事物的知识,但能提高人对于实际的理解。"[①]他们所讨论的有与无、本与末、体与用等虽然没有增加人们对客观事物的知识,但大大促进了人们对现实世界的理解。嵇康在前科学时代,仅仅通过细致的观察、理性的分析,就认识到了"心之与声,明为二物",清除掉某些传统的权威陈述中虚妄、虚假的成分,"葛卢闻牛鸣",不可能知道其"三生为牺";师旷吹律,不可能预知"楚师必败";"羊舌母听闻儿啼"也不可能预见其丧家,等等。严格说来,这里客观知识的增长是极为有限的,但却达到了相当的确定性,并且在很大程度上纠正了某些错误的认识。它们在认识论、方法论的发展上确实有着十分重要的意义。

第四,嵇康思想的传承和发展方向与玄学家不同。

前文已述,汉人的学术混同着经验概括与哲学想象,宇宙自然与社会人伦之间并无道理上的隔阂,完全处于感应融合的状态。发展到何晏、王弼,他们继承汉人哲学方面的成果,着重运用思辨的能力,建构本体论的哲学体系。他们过滤掉具体事理的研讨,直接上升到抽象的哲学高度,他们代表了思想向抽象本体方向上的发展。而嵇康则更多地继承了汉人经

① 冯友兰《中国哲学史新编》第四册,人民出版社 1986 年,第 33 页。

验概括的传统，包括王充理性批判的精神，以及道家认识论的思想，排除掉汉代天人感应之类的难以验证的论断，积极探求具体事物的"自然之理"，而且取得了许多值得重视的成果。他代表了思想向具体事理方向上的发展。他与何晏、王弼等绝大多数玄学家所走的方向完全不同。

在玄学的大潮流中，嵇康是一位十分独特的思想家。

东晋以后，清谈的风气似乎更盛，形式上更强调规模与程式，然而，玄学的内在精神，特别是原创性的思想却很少见。正如鲁迅所说："嵇康阮籍的纵酒，是也能做文章的，后来到东晋，空谈和饮酒的遗风还在，而万言的大文如嵇阮之作，却没有了。"①隋唐以后，道家思想颇为兴盛，但都不是在魏晋玄学原有的方向上继续发展的结果。玄风消歇，像嵇康那样专注于探寻事物之理、自然之理的学风就更加荡然无存了。玄学在学理上的遗产逐渐消融在历史的长河中，只有嵇阮等人卓越的人格形象还在后人的诗文中散发着光彩，吸引着人们，并成为人们倾慕的对象。

二、不朽的人格

嵇康天资卓越，才识超凡，其《养生论》、《声无哀乐论》等在学术上取得的重要成就，在当时就受到了人们的推重。嵇喜《嵇康传》中称他："少有俊才，旷迈不群，高亮任性，不修名誉，宽简有大量。学不师授，博洽多闻。"这一评价非常

① 鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第三卷《而已集》，人民文学出版社 1981 年，第 515 页。

贴切。山涛、阮籍均比嵇康年长十多岁，可是一见即契若金兰。学界认为，其后的竹林之游，嵇康差不多一直处于核心地位。钟会出身名公子，博学且精练名理，并非一般士子可比，然而，他撰成《四本论》，“于户外遥掷，便回急走”，既想请嵇康一阅，又“畏其难”，不敢当面送出。嵇康此时不满三十岁，钟会仅比他年少一岁，其畏如此，可想当时士人对嵇康才识的推崇。嵇康临刑，“太学生三千人上书，请以为师”，“太学生数千人请之，于时豪俊皆随康入狱”。[①] 嵇康生前就以自己的才学品格获得了极大的社会影响。入晋以后，他的名望更盛。《世说新语·文学》第21条载：“王丞相过江左，止道‘声无哀乐’、‘养生’、‘言尽意’三理而已。”王导喜谈的三理中，“声无哀乐”、“养生”二理皆出于嵇康。南齐王僧虔的《诫子书》中说：“《才性四本》，《声无哀乐》，皆言家口实。”可见，东晋南朝人一向很重视他的学说，“声无哀乐”始终为清谈者所乐言。《世说新语·品藻》第67条曰：

> 郗嘉宾（超）问谢太傅（安）曰：“林公（支遁）谈何如嵇公？”谢云：“嵇公勤著脚，裁可得去耳。”又问：“殷（浩）何如支？”谢曰：“正尔有超拔，支乃过殷；然亹亹论辩，恐□（殷）欲制支。”[②]

① 《世说新语·雅量》第2条及注引王隐《晋书》。

② 程炎震曰：“《高僧传》云：‘恐殷制支。’此处□必是殷字，宋初讳殷，后来未及填写耳。”见余嘉锡《世说新语笺疏》，第534页。

《高僧传》卷四亦载此事："郗超问谢安：'林公谈何如嵇中散?'安曰：'嵇努力裁得去耳。'"余嘉锡曰："此云'勤著脚'，盖谓嵇须努力向前，方可及支。"又曰：

本篇载安答王子敬语，以为支遁不如庾亮。又答王孝伯，谓支并不如王濛、刘惔。今乃谓中散努力，才得及支；而殷浩却能制支，是中散之不如庾亮辈也。乃在层累之下也。夫庾、殷庸才，王仲祖亦谈客耳，讵足上拟嵇公？刘真长虽有才识，恐亦非嵇公之比。支遁缁流，又不足论。安石褒贬，抑何不平？虽所评专指清谈，非论人品，然安石之去中散远矣！何从亲接謦欬，而遽裁量其高下耶？此必流传之误，理不可信。[①]

余嘉锡辩驳甚力，诚如所言，如果说嵇康不如庾亮辈，确实"理不可信"。不过，谢安所谓"嵇公勤著脚，裁可得去耳"，似乎并不是说"嵇须努力向前，方可及支"，而是说，嵇康须疾走，才能走得开，让支遁追赶不及。去，乃离开、离去的意思。由此可见，嵇康在当时的名士心目中有着极高的地位。

嵇康风姿挺秀，气度不凡，当时人每有评论。《世说新语·容止》第5条曰：

嵇康身长七尺八寸，风姿特秀。见者叹曰："萧萧肃肃，爽朗清举。"或云："肃肃如松下风，高而徐

① 余嘉锡《世说新语笺疏》，第534页。

> 引。"山公曰："嵇叔夜之为人也，岩岩若孤松之独立；其醉也，傀俄若玉山之将崩。"

此条注引《康别传》曰："康长七尺八寸，伟容色，土木形骸，不加饰厉，而龙章凤姿，天质自然。正尔在群形之中，便自知非常之器。"汉末以来，人物品鉴成为风气，士人题品中很重要的内容之一，便是评论人的容止风貌。按照专家推算，嵇康的身高约为 1.88 米，如此高大的身材自然引人瞩目。从当时见过他的人们的称赞中，不难看出两点：一是清朗。论者比之"孤松"，比之"松下风"，都意在说明其风度之"爽朗清举"，这与嵇康一生追求的卓荦高洁的人格正相吻合；二是自然。所谓"土木形骸，不加饰厉"，这与嵇康在《与山巨源绝交书》中所叙述的"性复疏懒"、"情意傲散"的形象完全一致。何晏"动静粉白不去手，行步顾影"，[①]嵇康却不修边幅，然而在任性自然之中，却显出"龙章凤姿"。这是其风度颇为独特的地方。"正尔在群形之中，便自知非常之器"，诚非虚论。少年赵至到京师太学中，一见嵇康便倾慕不已，主动求得相识。嵇康遇害后若干年，人们对他的风姿仍然记忆犹新，赞叹不已。《世说新语·容止》第 11 条载："有人语王戎曰：'嵇延祖卓卓如野鹤之在鸡群。'答曰：'君未见其父耳！'"嵇康高古自然的风度实际上是他内在的秉性与人格的自然流露而已。日后，嵇康的风度已经成为名士仿效的榜样。同书《言语》第 40 条载：

---

① 《三国志》卷九《何晏传》注引《魏略》，第 292 页。

> 周仆射(颉)雍容好仪形,诣王公(导),初下车,隐数人,[①]王公含笑看之。既坐,傲然啸咏。王公曰:"卿欲希嵇、阮邪?"答曰:"何敢近舍明公,远希嵇、阮!"

周颉回答巧妙,借机称赞王导,但两人对话的前提是,当时的名士都以嵇、阮为名士风度的典范。

嵇康的人格一向为人们所推崇。他喜好平静的闲居生活,读书作文,弹琴饮酒,与亲旧闲话,生平中并没有多少值得特别记述的事情。但遇到人生志节等大问题时,他却是守志如一,不肯改变自己的初衷。司马氏请他出来做官,山涛打算推荐他任职,他都拒绝了。当他的朋友吕安遭到诬陷时,他坚意出来为友人辩护。即使遭到不幸,也丝毫不悔。赴刑之时,神气自若,全然置生死于度外,表现出坚毅高绝的人格。这一点历来为人们所称道。山涛称其"若孤松之独立",正说出了

---

① "隐"字费解,诸家解释不一。此条注引邓粲《晋纪》曰:"伯仁(周颉)仪容弘伟,善于俯仰应答,精神足以荫映数人。"刘盼遂曰:"隐数人,解者多谓隐为荫映,非也。……仆射之隐数人,盖谓凭依数人而行耳。……南朝人士出入扶侍人者,自成习惯。仆射之下车隐数人,亦犹是矣。"周祖谟曰:"隐释为依,极是。"余嘉锡赞同此说,引《释文》云:"隐,凭也。"曰:"邓粲《晋纪》所谓'伯仁精神足以荫映数人',别是一义,与《世说》语本不相蒙。若因此释隐为荫映则误矣。"并见《世说新语笺疏》,第101页。名士扶依数人而行,则魏晋风度颇难为今人所理解。朱铸禹曰:"隐字之义,谓能掩盖他人。"见《世说新语汇校集注》上海古籍出版社2002年,第92页。今案:朱说与邓粲之解相近。又《后汉书》卷十八《吴汉传》(683):"诸将见战陈不利,或多惶惧,失其常度。(吴)汉意气自若,方整厉器械,激扬士吏。帝……乃叹曰:'吴公差强人意,隐若一敌国矣!'"李贤注曰:"隐,威重之貌。言其威重若敌国。"则"隐数人"当为隐若数人之意,亦即荫映数人。

他品质人格中独立孤傲、高亮正直的特点。

嵇康的人格特点给同时代的人留下了极为深刻的印象。《文选》卷十六向秀《思旧赋》曰：

> 余与嵇康、吕安，居止接近。其人并有不羁之才，然嵇志远而疏，吕心旷而放，其后各以事见法。嵇博综技艺，于丝竹特妙。临当就命，顾视日影，索琴而弹之。余逝将西迈，经其旧庐。于时日薄虞渊，寒冰凄然。邻人有吹笛者，发声寥亮。追思曩昔游宴之好，感音而叹，故作赋云。
>
> 将命适于远京兮，遂旋反而北徂。济黄河以泛舟兮，经山阳之旧居。瞻旷野之萧条兮，息余驾乎城隅。践二子之遗迹兮，历穷巷之空庐。叹黍离之愍周兮，悲麦秀于殷墟。惟古昔以怀今兮，心徘徊以踌躇。栋宇存而弗毁兮，形神逝其焉如。昔李斯之受罪兮，叹黄犬而长吟。悼嵇生之永辞兮，顾日影而弹琴。托运遇于领会兮，寄馀命于寸阴。听鸣笛之慷慨兮，妙声绝而复寻。停驾言其将迈兮，遂援翰而写心。

赋中既传达出对友人的怀念之情，也寓含了对嵇康“顾日影而弹琴”的人格的景仰。当时康、安获罪不久，向秀思绪万千，欲言又止，即使如此，从赋中委婉的表达中，仍能感受到嵇康的人格魅力对朋友的深远影响。

两晋时期，嵇康的人格更受推崇。东晋谢万作《八贤论》，所谓八贤即渔父、屈原、季主、贾谊、楚老、龚胜、孙登、嵇康等

八人。将嵇康提升至与屈原、贾谊等并列的地位,[①]可见景仰之情。李充撰《九贤颂》,将嵇康与郭泰(太)、陈蕃、管宁、华歆等名士并列为九贤。[②] 又作《吊嵇中散》,文曰:

> 先生挺邈世之风,资高明之质。神萧萧以宏远,志落落以遐逸。忘尊荣于华堂,括(今案疑作恬)卑静于蓬室。宁漆园之逍遥,安柱下之得一。寄欣孤松,取乐竹林。尚想荣(严可均辑作蒙)庄,聊与抽簪。味孙觞之浊醪,鸣七弦之清琴。慕义人于玄旨,咏千载之徽音。凌晨风而长啸,托归流而永(一作咏)吟。乃自足于丘壑,孰有愠乎陆沉?马乐原(四部丛刊本原作厚)而翘足,龟悦涂而曳尾。畴庙堂之是荣,岂和铃之足视。久先生之所期,差玄达于遐旨。尚遗大以出生,何殉小而入死。嗟乎先生!逢时命之不丁。冀后凋于岁寒,遭繁霜而夏零。灭皎皎之玉质,绝琅琅之金声。投明珠以弹雀,捐所重而为轻。谅心不爽(严可均辑作谅鄙心之不爽),非大雅之所营。[③]

赞颂嵇康高洁的品格,表达出对其崇高人格的热切向往。值得注意的是,此时颇有女性写作诗文,表达对嵇康的景仰。东

---

① 《世说新语·文学》第 91 条及注引《中兴书》。

② 见《初学记》卷十七,作者李允,允东汉时人,当为李充。严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》全晋文卷五三录为李充作品。

③ 《太平御览》卷五九六,《四部丛刊》本。

晋女诗人谢道韫是谢安的侄女，王凝之的妻子，作《拟嵇中散咏松诗》曰："遥望山上松，隆冬不能凋。愿想游下憩，瞻彼万仞条。腾跃未能升，顿足俟王乔。时哉不我与，大运所飘飖。"[①]袁宏妻子李氏撰《吊嵇中散》，颂其德行之洁，叹其不遇之悲。文曰：

> 宣尼有言曰："惟仁者能好人，能恶人。"自非贤智之流，不可以褒贬明德，拟议英哲矣。故彼嵇中散之为人，可谓命世之杰矣。观其德行奇伟，风韵劭邈，有似明月之映幽夜，清风之过松林也。若夫吕安者，嵇子之良友也；钟会者，天下之恶人也。良友不可以不明，明之而理全；恶人不可以不拒，拒之而道显。夜光匪与鱼目比映，三秀难与朝华争荣。故布鼓自嫌于雷门，砾石有忌于琳琅矣。嗟乎道之丧也！虽智周万物，不能违颠沛之难。故存其心者，不以一眚累怀；检乎迹者，必以纤芥为事。慨达人之获讥，悼高范之莫全。凌清风以三叹，抚丝桐而怅焉。闻先觉之高唱，理极滞其必宣。候千载之大圣，期五百之明贤。聊寄愤于斯章，思慷慨而泫然。[②]

后世不少论者认为，嵇康遇害，多因自己的言行触犯禁忌，不免咎由自取。然而此时似没有这样的看法，李氏说："虽智周

① 逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》晋诗卷十三，中华书局 1983 年，第 912 页。

② 《太平御览》卷五九六，《四部丛刊》本。

万物，不能违颠沛之难。"后来的沈约亦持有类似之论。他们盛称嵇康的才智，而将他的不幸视为时代的悲剧，视为时世的"无妄"而造成的悲剧。

嵇康在南北朝仍有很大的影响。《文选》卷二一载南朝宋颜延之《五君咏・嵇中散》曰：

> 中散不偶世，本自餐霞人。形解验默仙，吐论知凝神。立俗迕流议，寻山洽隐沦。鸾翮有时铩，龙性谁能驯！

元嘉时，颜延之"领步兵校尉，赏遇甚厚。延之好酒疏诞，不能斟酌当世，见刘湛、殷景仁专当要任，意有不平，常云：'天下之务，当与天下共之，岂一人之智所能独了！'辞甚激扬，每犯权要。……出为永嘉太守。延之甚怨愤，乃作《五君咏》以述竹林七贤，山涛、王戎以贵显被黜，咏嵇康曰：'鸾翮有时铩，龙性谁能驯！'咏阮籍曰：'物故可不论，途穷能无恸。'咏阮咸曰：'屡荐不入官，一麾乃出守。'咏刘伶曰：'韬精日沉饮，谁知非荒宴？'此四句，盖自序也"。[①] 不难看出，竹林七贤中，山涛、王戎因仕宦贵显而被分离开来，而其他五人皆以自甘淡薄而受到推重。[②] 颜延之"每犯权要"，确实是将耿介独立、"立

① 沈约《宋书》卷七三《颜延之传》，中华书局标点本，第 1893 页。

② 但昭明太子萧统似乎不同意颜延之的做法，作《咏山涛王戎诗二首》序曰："颜生《五君咏》不取山涛、王戎，余聊咏之焉。"第一首咏山涛曰："山公弘识量，早侧竹林欢。聿来值英主，身游廊庙端。位隆五教职，才周五品官。为君翻已易，居臣良不难。"第二首咏王戎已见前注。见逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》梁诗卷十四，中华书局 1983 年，第 1795 页。

俗迕流议"的嵇康引为同道，将他作为自己精神上的榜样。

南朝梁沈约曾撰《七贤论》，[1]虽是评论竹林七贤，然而七人当中，作者极力推崇嵇阮二人，以为"自嵇阮之外，山、向五人，止是风流器度，不为世匠所骇"。沈约又以为"阮公才器宏广，亦非衰世所容。但容貌风神，不及叔夜"。因此于嵇阮二人，又竭力推崇嵇康。其论曰：

> 嵇生是上智之人，值无妄之日。神才高杰，故为世道所莫容。风邈挺特，荫映于天下。言理吐论，一时所莫能参属。马氏执国，欲以智计倾皇祚，诛钼胜己，靡或有遗。玄伯（陈泰）、太初（夏侯玄）之徒，并出嵇生之流，咸已就戮。嵇审于此时非自免之运，若登朝进仕，映迈当时，则受祸之速，过于旋踵。自非霓裳羽带，无用自全，故始以饵术黄精，终于假途托化。

这或许是第一篇对嵇康的知人论世之论，称他"上智之人"、"神才高杰"、"风邈挺特"，对嵇康推崇备至，倾慕非常。

值得注意的是，此时人们将竹林七贤与荣启期并列，形成一新的高士群体，为之画像，并烧制成大型砖印壁画，作为帝王及贵族陵墓中的装饰。这些壁画已在江苏境内的数处墓葬中出土。主要有：1960 年 5 月南京西善桥出土的南朝大墓；1965 年 11 月丹阳胡桥仙塘湾发掘的南齐大墓；1968 年 8 月

---

① 文载《艺文类聚》卷七二；又严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》全梁文卷二九。

和10月丹阳胡桥吴家村及建山金家村出土的两座南齐墓。[①]其中以西善桥墓中的壁画最为完好。其墓南壁壁画自外向内为嵇康、阮籍、山涛、王戎四人，北壁壁画自外向内为向秀、刘伶、阮咸、荣启期四人。各人之间以阔叶竹、银杏、柳、松、槐等同根双枝树作间隔，既为整幅大型壁画，又自成独立的画面。竹林七贤的壁画出现在皇亲国戚的陵墓中，清楚地表明了当时社会上层对魏晋玄学的推崇，以及对以嵇阮为核心的竹林七贤的景仰。

荣启期是春秋时期的高士，嵇康《圣贤高士传》中为他立传，曰：

> 荣启期者，不知何许人也。披裘带索，鼓琴而歌。孔子曰："先生何乐也？"对曰："天生万物，唯人为贵，吾得为人，是一乐也；以男为贵，吾得为男，二乐也；人生有不免于襁褓，吾行年九十五矣，是三乐也。贫者士之常，死者民之终，居常以待终，何不乐也？"[②]

就壁画构图而言，为画面对称的需要，在七贤之外，增加荣启期，很有必要。但七贤的同时代多有高士，前代可选者更不在少数，惟独推出荣启期，颇可见出当时独特的观念。

---

① 参见南京博物院罗宗真执笔《南京西善桥南朝墓及其砖刻壁画》，《文物》1960年第8、9期；南京博物院《江苏丹阳胡桥南朝大墓及砖刻壁画》，《文物》1974年第2期；南京博物院《江苏丹阳县胡桥、建山两座南朝墓葬》，《文物》1980年第2期。

② 《太平御览》卷一百九，《四部丛刊》本。

从南北朝之后，嵇康的历史形象渐渐定型。在后人的歌咏中，他饮酒鸣琴，钟情山水，不受羁绊，不肯随俗，已经成为高士形象的代表，并且常常与阮籍联系在一起。如庾信《奉和赵王隐士》曰："阮籍惟长啸，嵇康讶一弦。"[①]

杜甫一生服膺儒学，但这并不妨碍他对师法老庄的人物嵇康的赞赏。他在《入衡州》说："我师嵇叔夜，世贤张子房。柴荆寄乐土，鹏路观翱翔。"[②]可见诗人在守志闲处时，也从嵇康的那种生活态度中得到启发。安史乱后，杜甫避难来到秦州，对于一直期望能够致君尧舜的诗人而言，实现自己的人生理想就更加渺茫了。诗人于此时作《遣兴五首》，其中第一首曰：

> 蛰龙三冬卧，老鹤万里心。昔时贤俊人，未遇犹视今。嵇康不得死，孔明有知音。又如垅坻松，用舍在所寻。大哉霜雪干，岁久为枯林。[③]

"蛰龙"即诸葛亮，"老鹤"指嵇康。两人皆有济世之心，然而境遇不同。杜甫自伤不遇，但却坚持自己的远大志向，并将两人引为知己。郑虔是杜甫的好友，杜甫在《有怀台州郑十八司户》诗中把郑虔比做嵇阮一样清贞绝俗的人物："夫子嵇阮流，更被时俗恶。"[④]均可见出杜甫对嵇康的推崇。

---

① [清]倪璠注《庾子山集注》卷三，中华书局 1980 年，第 227 页。

② 《杜诗详注》卷二三，中华书局 1979 年，第 2071 页。

③ 《杜诗详注》卷七，中华书局 1979 年，第 562 页。

④ 《杜诗详注》卷七，中华书局 1979 年，第 560 页。

"嵇阮"并称,起初并无轩轻。然宋人叶梦得《石林诗话》卷下曰:

> 嵇康《幽愤诗》云:"性不伤物,频致怨憎。昔惭下惠(今本作柳下),今愧孙登。"盖志钟会之悔也。吾尝读《世说》,知康乃魏宗室婿。审如此,虽不忤钟会,亦安能免死邪!尝称阮籍口不臧否人物,以为可师,殊不然。籍虽不臧否人,而作青白眼,亦何以异?籍得全于晋,直是早附司马师,阴托其庇耳。史言礼法之士,嫉之如仇,赖司马景王全之。以此而言,籍非附司马氏,未必能脱祸也。今《文选》载蒋济《劝进表》一篇,乃籍所作,籍忍至此,亦何所不可为!籍著论鄙世俗之士,以为犹虱处乎裩中;籍委身于司马氏,独非裩中乎?观康尚不屈于钟会,肯卖魏而附晋乎?世俗但以迹之近似者取之,概以为嵇阮,我每为之太息也。①

对阮籍或许不够宽容,但对嵇康的独立耿介却是给予了充分的肯定。

嵇康遗世独立,情意傲散,特别是他的慵懒,常常成为诗中恬淡闲逸的象征。如庾信《奉和永丰殿下言志十首》其九曰:"崩堤压故柳,衰社卧寒樗。野鹤能自猎,江鸥解独渔。汉阴逢荷蓧,缁林见杖拏。阮籍尝思酒,嵇康懒著书。"②白居

① [清]何文焕辑《历代诗话》,中华书局1981年,第434页。
② [清]倪璠注《庾子山集注》卷四,中华书局1980年,第337页。

易《和皇甫郎中秋晓同登天宫阁言怀六韵》："碧天忽已高，白日犹未短。玲珑晓楼阁，清脆秋丝管。张翰一杯酣，嵇康终日懒。尘中足忧累，云外多疏散。病木斧斤遗，冥鸿羁绁断。逍遥二三子，永愿为闲伴。"①陆游《剑南诗稿》卷六《自嘲》亦曰："华子中年百事忘，嵇生仍坐懒为妨。病于荣宦冥心久，老向端闲得味长。对客欲谈还愦愦，读书才过已茫茫。青缣帐暖黄紬稳，聊借东庵作睡乡。"②

有时，人们也会对嵇康提出质疑，以为他撰写《养生论》，但却不能真正做到全身远害，终不免于难。如颜之推《颜氏家训·勉学》曰："嵇叔夜排俗取祸，岂和光同尘之流也。"《文章》篇曰："嵇康凌物凶终。"《养生》篇亦曰："嵇康著《养生》之论，而以傲物受刑。"③隋唐之际的诗人王绩借五斗先生曰："天下大抵可见矣！生何足养，而嵇康著论；途何为穷，而阮籍恸哭？故昏昏默默，圣人之所居也。"④王维对嵇康的闲居独处又提出疑问，他在《与魏居士书》中曰：

古之高者曰许由，挂瓢于树，风吹瓢，恶而去之。闻尧让，临水而洗其耳。耳非驻声之地，声无染耳之迹。恶外者垢内，病物者自我。此尚不能至于旷士，岂入道者之门欤！降及嵇康，亦云"顿缨狂顾，逾思

① 朱金城笺注《白居易集笺校》卷二九，上海古籍出版社1988年，第2039页。

② 钱仲联校注《剑南诗稿校注》卷六，上海古籍出版社2005年，第476页。

③ 王利器《颜氏家训集解》增补本，中华书局1993年，第187、238、361页。

④ 韩理洲校点《王无功文集》卷五《五斗先生传》，上海古籍出版社1987年，第180页。

长林而忆丰草"。"顿缨狂顾",岂与俯受维絷有异乎?"长林丰草",岂与官署门阑有异乎?异见起而正性隐,色事碍而慧用微。岂等同虚空、无所不遍、光明遍照、知见独存之旨邪?①

王维深受佛教的影响,将"顿缨狂顾"与"俯受维絷"完全等同,视"长林丰草"与"官署门阑"全然无异,彻底消除了事物外在的差别性,使生活完全由人的内心状态所决定,这实际上只能在王维所构想的某种内心状态中实现。他根据新的社会环境对传统的隐逸重新进行界定,为亦官亦隐的生活寻找新的解释。这是士人隐逸观念的新发展,但与嵇康的实际生活态度并没有直接关联。嵇康独立的人格理想应该得到肯定。无论是赞同,还是反驳,嵇康的观点都成为了后人进一步思考的重要基点。

《嵇康集》最初编于何时,已不得而知。然嵇康子嵇绍为西晋名臣,文集或在当时就已编订。《三国志》卷十一《邴原传》(354)注引荀绰《冀州记》云,张邈"著名《自然好学论》,在《嵇康集》"。《晋书》卷三九《荀勖传》(1158)曰:"(荀)绰字彦舒,博学有才能,……永嘉末,为司空从事中郎,没于石勒,为勒参军。"因居冀州,并作《冀州记》。则西晋末年,《嵇康集》已有流传。又《三国志》卷二一《王粲传》(606)注引东晋孙盛《魏氏春秋》曰:"康所著诸文论六七万言,皆为世所玩咏。"可见,嵇康诗文在当时就受到人们的推重。

梁代有《嵇康集》十五卷,唐初存十三卷,并见《隋书·经

① [清]赵殿成《王右丞集笺注》,上海古籍出版社 1984 年,第 333、334 页。

籍志》。《唐书》、《新唐书》并著录为十五卷,大体五代、北宋时原集尚存。宋《崇文总目》、《郡斋读书志》、《直斋书录解题》、《宋史·艺文志》并录为十卷,则宋时已无全本。然郑樵《通志·艺文略》载《嵇康集》十五卷,四库馆臣已疑郑氏所载乃因仍旧史之文,未必真见十五卷之本。[①]

今所见到的《嵇康集》,当是明人黄省曾重辑的本子,已非宋本之旧。明人另一刻本为张溥《汉魏六朝百三家集》本。鲁迅曰:"张本增多《怀香赋》一首及原宪等赞六首,而不附赠答论难诸原作,其馀大略相同。然脱误并甚,几不可读。"[②]又有明人吴宽丛书堂钞本,据云从宋本过录。清代学术深广,可是对《嵇康集》的整理及研究却极少。进入二十世纪以后,对嵇康的研究有了重要的转折。一九一三年,鲁迅始以吴宽丛书堂钞本为底本,参校各本,重新编订,前后十数过,历时二十多年,使《嵇康集》有一相当精善的本子。[③] 稍后戴明扬据黄省曾刻本,重新校注嵇集。

鲁迅不仅花费巨大的精力校订《嵇康集》,而且对嵇康有很高的评价。他赞赏"嵇康的论文,比阮籍更好,思想新颖,往往与古时旧说反对",又说:"嵇阮二人的脾气都很大;阮籍老年时改得很好,嵇康就始终都是极坏的。……后来阮籍竟做到'口不臧否人物'的地步,嵇康却全不改变。"这里所说的"脾气"正是一肚皮不合时宜,"刚肠疾恶,轻肆直言"的秉性。在

① 关于《嵇康集》著录情况,详见鲁迅校《嵇康集》附录《嵇康集著录考》;戴明扬《嵇康集校注》附录《著录考》,第 332 页以下;崔富章《嵇康的生平事迹及〈嵇康集〉的传播源流》,载《浙江大学学报》第 29 卷第 4 期,1999 年 8 月。

② 见鲁迅校《嵇康集》附录《嵇康集著录考》。

③ 参见吴俊《鲁迅评传》,百花洲文艺出版社 1992 年,第 59 页。

嵇康身上，鲁迅看到了自己的身影。嵇康的个性，于鲁迅确实有很多契合之处，正直、刚毅、激进、反叛、高傲，不肯随俗，正是在这一点上，鲁迅显得特别钟情于这位古代贤哲。① 他倾心研究魏晋士人以及那个时代，往往得出与众不同的结论，如论嵇阮：

> 例如嵇阮的罪名，一向说他们毁坏礼教。但据我个人的意见，这判断是错的。魏晋时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教。表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。因为魏晋时所谓崇奉礼教，是用以自利，那崇奉也不过偶然崇奉，如曹操杀孔融，司马懿杀嵇康，都是因为他们和不孝有关，但实在曹操司马懿何尝是著名的孝子，不过将这个名义，加罪于反对自己的人罢了。于是老实人以为如此利用，亵渎了礼教，不平之极，无计可施，激而变成不谈礼教，不信礼教，甚至反对礼教。——但其实不过是态度，至于他们的本

① 吴俊说："他（鲁迅）虽然也很注重并高度评价了嵇康阮籍之辈'越名教而任自然'、'越名任心，是非无措'的思想和行为方式，但是，他实质上更深刻地体悟并同情的，主要却还是隐含在这种思想和行为方式之中的精神苦闷与个性困境。……最深层和内在的，还是他们（嵇阮）在乱世之中所感受到的那种找不到出路的绝望与虚无。而这也正是他们的生活和生命悲剧的一个最深刻最主要的根源。……他们不管在自己生命的任何一种艰难悲苦的境地，哪怕是生命的消失之际，对于精神价值的推崇始终都处于他们的意识的最显著地位，并且也要比自身的肉体和生命价值更为看重。这正体现了作为一个具有精神生命的人的一种最高境界。在魏晋士人当中，鲁迅最推崇的嵇康，恰恰也最鲜明地达到表现出了这种人生的最高境界。"《鲁迅评传》，百花洲文艺出版社 1992 年，第 56 页。

心，恐怕倒是相信礼教，当作宝贝，比曹操司马懿们迂执得多。①

可谓发覆于千载之下，这一阐述无疑改变了人们对嵇阮的传统理解。鲁迅校订《嵇康集》以及对魏晋时代研究的重视，从整体上提高了对嵇康的评价以及魏晋思想、文学的地位。侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生的《中国思想通史》第三卷，十分重视嵇康，用了相当大的篇幅讨论嵇康的生平、著作、思想以及他在认识论上的贡献。近二十多年来，对嵇康的研究仍在继续发展，在大量的魏晋玄学研究中，嵇康始终是受到重视的玄学家。

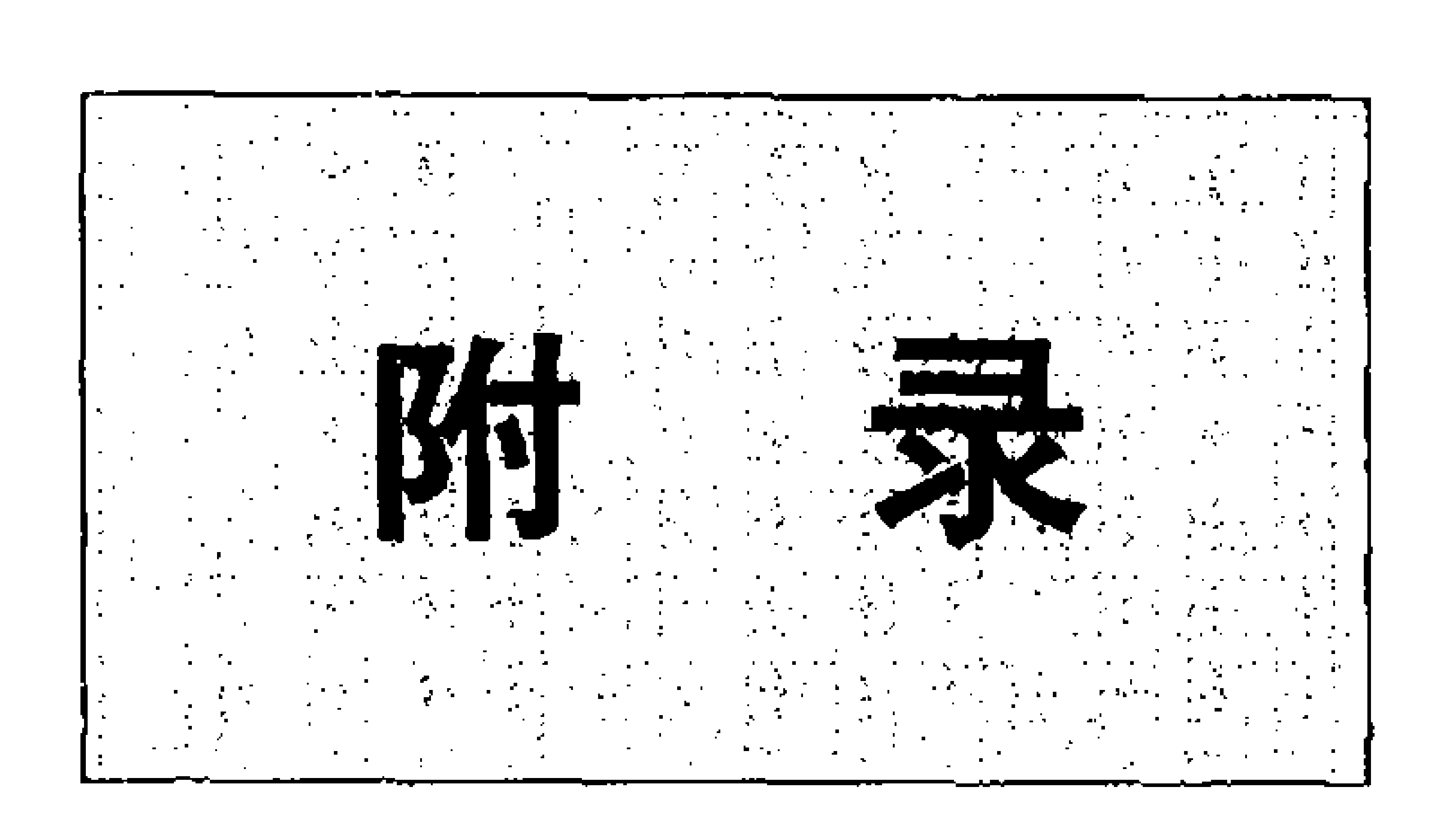
接近嵇康很困难。他性情傲散，不喜交接，不热心做官，能够接近他的只有少数几个朋友。他的大部分时光都是闲居，生活简单而充满乐趣。他写诗，擅长于文章，又能书画，研究包括经学在内的各种学问。不愿意注《庄子》，但却热衷于锻铁。热爱音乐，有着极深的体会。诀别之际，泰然自若，仅仅让指间的乐音抚慰人间和自己的心灵。嵇康的人格历来受到人们的尊崇。他用自己的行动实践了自己的伦理主张，其刚正不阿、坚毅不屈的人格直到今天仍有着重要的启发意义。

接近他的思想更困难。他的精神生活异常丰富，洞察敏锐，思想深邃。虽然没有致力于本体论的建构，但他独辟蹊径，在当时的知识状况下，努力探讨事物之理，并且取得重要的成果。特别是在认识论方面，更是达到了极高的成就。

他是一位值得我们持久关注的思想家。

---

① 引鲁迅语并见其《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第三卷，人民文学出版社 1982 年，第 511、510、513 页。



附 录

一、嵇康年表

魏文帝黄初四年(223),一岁

嵇康生于谯郡铚县(今安徽宿县西南)。父嵇昭,字子远,督军粮治书侍御史。有兄嵇喜;另有一兄,失名。

黄初五年(224),二岁

黄初六年(225),三岁

黄初七年(226),四岁

魏明帝太和元年(227),五岁

"加少孤露,母兄见骄,不涉经学"。(《与山巨源绝交书》)

太和二年(228),六岁

"少有俊才","学不师授,博洽多闻"。(嵇喜《嵇康传》)"幼有奇才,博览无所不见"。(臧荣绪《晋书》)

"少好音声,长而玩之"。(《琴赋序》)

"老子、庄周,吾之师也";"吾每读尚子平、台孝威传,慨然慕之,想其为人。"(《与山巨源绝交书》)

太和三年(229),七岁

太和四年(230),八岁

太和五年(231),九岁

太和六年(232),十岁

青龙元年(233),十一岁

青龙二年(234),十二岁

青龙三年(235),十三岁

青龙四年(236),十四岁

景初元年(237),十五岁

“昔蒙父兄祚,少得离负荷;因疏遂成懒,寝迹北山阿”(《五言诗三首答二郭》之二)。

“性复疏懒,筋驽肉缓。头面常一月十五日不洗,不大闷痒,不能沐也。每常小便而忍不起,令胞中略转乃起耳。又纵逸来久,情意傲散,简与礼相背,懒与慢相成。而为侪类见宽,不攻其过。又读庄老,重增其放,故使荣进之心日颓,任实之情转笃。”(《与山巨源绝交书》)

景初二年(238),十六岁

景初三年(239),十七岁

齐王芳/邵陵历公正始元年(240),十八岁

正始二年(241),十九岁

正始三年(242),二十岁

大约正始初,自谯郡移居山阳(今河南焦作市东南)。《世说新语·德行》第16条:“王戎云:‘与嵇康居二十年,未尝见其喜愠之色。’”此条记载颇有疑问,但康居山阳前后大约有二十年,当近事实,则移居山阳应在正始初年。

离开谯郡前,友人郭遐周、郭遐叔赠诗,嵇康作《五言诗三首答二郭》酬答。

正始四年(243),二十一岁

居于山阳后,与向秀、吕安、吕巽等往还。向秀《思旧赋》序曰:“余与嵇康、吕安,居止接近。”

正始五年(244),二十二岁

山涛年四十,始为河内郡主簿、功曹、上计掾,嵇康居河内山阳,大约此时与山涛、阮籍结识。

正始六年(245),二十三岁

正始七年(246),二十四岁

入洛前,嵇康撰《养生论》,并与向秀等就养生进行论辩。孙绰《嵇中散传》曰:"嵇康作《养生论》,入洛,京师谓之神人。向子秀难之,不得屈。"

与阮侃(德如)、阮种往来。《答难养生论》中提及阮种,则向秀亦当相知。又阮侃作《宅无吉凶摄生论》与养生相关,嵇康《难宅无吉凶摄生论》、《答释难宅无吉凶摄生论》大约与《养生论》作于同一时期。嵇康《五言诗一首与阮德如》以及阮德如答五言诗二首或作于同时。

正始八年(247),二十五岁

大约此时,娶沛穆王曹林孙女为妻,居洛阳。迁郎中,拜中散大夫。

正始九年(248),二十六岁

女儿出生。

嘉平元年(249),二十七岁

嘉平二年(250),二十八岁

嘉平三年(251),二十九岁

常与向秀锻铁于洛邑。《世说新语·言语》第18条注引《向秀别传》曰:"秀字子期,河内人。少为同郡山涛所知,又与谯国嵇康、东平吕安友善,并有拔俗之韵,其进止无不同,而造事营生,业亦不异。常与嵇康偶锻于洛邑,与吕安灌园于山阳,不虑家之有无,外物不足怫其心。"《太平御览》卷四百九引《向秀别传》曰:"秀……常与康偶锻于洛邑,与吕安灌园于山阳,收其馀利以供酒食之费。或率尔相携,观原野,极游浪之势,亦不计远近。或经日乃归,复修常业。"《晋书》卷四九《向秀传》:"康善锻,秀为之佐,相对欣然,傍若无人。又共吕安灌园于山阳。"

嘉平四年(252),三十岁

钟会访嵇康。《世说新语·简傲》第3条曰:"钟士季……寻康。康方大树下锻,向子期为佐鼓排。康扬槌不辍,傍若无人,移时不交一言。钟起去,康曰:'何所闻而来?何所见而去?'钟曰:'闻所闻而来,见所见而去。'"

嘉平五年(253),三十一岁

子嵇绍出生。

钟会请嵇康阅《四本论》。傅嘏、李丰、钟会、王广等讨论才性四本大致在嘉平年间,钟会《四本论》当作于此时。《世说新语·文学》第5条曰:"钟会撰《四本论》始毕,甚欲使嵇公一见。置怀中,既定,畏其难,怀不敢出,于户外遥掷,便回急走。"

高贵乡公正元元年(254),三十二岁

正元二年(255),三十三岁

年初,司马师卒,卫将军司马昭为大将军,录尚书事。大约此时,司马昭徵召嵇康。康避之河东。

甘露元年(256),三十四岁

在河东。访孙登,或在此时。

甘露二年(257),三十五岁

在河东。河东左氏学兴盛,嵇康《春秋左氏传音》可能撰于此时。

甘露三年(258),三十六岁

从河东还。《与山巨源绝交书》曰:"前年从河东还。"

母丧或在今明两年。

甘露四年(259),三十七岁

在洛阳太学写石经。有少年赵至求为相识,至年十四。

元帝/陈留王景元元年(260),三十八岁

撰《与山巨源绝交书》,其中曰:"女年十三,男儿八岁。"

《思亲诗》当作于此时。侯外庐等说,此诗中"嗟母兄兮永潜藏,想形容兮内摧伤。感阳春兮思慈亲,欲一见兮路无因"等句,可与《与山巨

源绝交书》中“吾新失母兄之欢，意常冤切”等句互证。

景元二年(261)，三十九岁

曾到邺。赵至年十六，与嵇康重逢于邺，又随康归山阳经年。

景元三年(262)，四十岁

在山阳。吕巽、吕安为异母兄弟，巽淫安妻徐氏，于是兄弟失和。嵇康从中调解，而巽诬安不孝。嵇康于是作《与吕长悌绝交书》，与巽绝交。吕安被令徙边，旋与康书，措辞激烈，引起司马氏的不满，被捕入狱，辞引嵇康。康为之辩护，均遇害。

《文选》卷十六向秀《思旧赋序》曰：“嵇博综技艺，于丝竹特妙。临当就命，顾视日影，索琴而弹之。”《世说新语·雅量》第2条曰：“嵇中散临刑东市，神气不变，索琴弹之，奏《广陵散》。曲终，曰：‘袁孝尼(准)尝请学此散，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣。’太学生三千人上书，请以为师，不许。文王(司马昭)亦寻悔焉。”

二、主要参考文献

《**嵇康集**》，鲁迅辑校，文学古籍刊行社 1956 年；《鲁迅全集》第九卷，人民文学出版社 1973 年
《**嵇康集校注**》，戴明扬校注，人民文学出版社 1962 年
《**阮籍集校注**》，陈伯君校注，中华书局 1987 年
《**阮步兵咏怀诗注**》，黄节注，人民文学出版社 1957 年；1984 年
《**王弼集校释**》，楼宇烈校释，中华书局 1980 年
《**陶渊明集校笺**》，龚斌校笺，上海古籍出版社 1996 年
《**嵇康**》，丁冠之，收入《中国古代著名哲学家评传》第二卷（两汉魏晋南北朝隋唐部分），方立天、于首奎编，齐鲁书社 1980 年
《**阮籍、嵇康**》，白化文、许德南，中华书局 1983 年
《**嵇康评传**》，郭维森，收入《中国历代著名文学家评传》，山东教育出版社 1983 年
《**阮籍与嵇康**》，徐公持，上海古籍出版社 1986 年
《**嵇康研究及年谱**》，庄万寿，台湾：学生书局 1990 年
《**嵇康评传**》，王晓毅，广西教育出版社 1994 年
《**十三经注疏**》，中华书局影印本 1980 年
《**老子注译及评介**》，陈鼓应，中华书局 1984 年
《**庄子集释**》，郭庆藩集释，中华书局 1961 年
《**列子集释**》，杨伯峻集释，中华书局 1979 年
《**淮南鸿烈集解**》，刘文典集解，中华书局 1989 年
《**新论**》，桓谭《新论》校注小组编，上海人民出版社 1977 年

《**论衡校释**》，黄晖校释，中华书局 1990 年
《**颜氏家训集解**》增补本，王利器集解，中华书局 1993 年
《**太平御览**》，《四部丛刊》本
《**后汉书**》，中华书局标点本 1965 年
《**两汉纪**》（荀悦《汉纪》、袁宏《后汉纪》），张烈点校，中华书局 2002 年
《**后汉书集解**》，王先谦集解，中华书局影印本 1984 年
《**稿本后汉书疏记**》，戴蕃豫，书目文献出版社 1995 年
《**三国志**》，中华书局标点本 1959 年
《**后汉书三国志补表三十种**》，[宋]熊方 等撰，中华书局 1984 年
《**三国志补注**》，[清]杭世骏，收入《道古堂外集》中，《食旧堂丛书》本
《**三国志辨疑**》，[清]钱大昭，《丛书集成初编》本
《**三国志考证**》，[清]潘眉，《丛书集成初编》本
《**三国志注证遗**》，[清]周寿昌，《丛书集成初编》本
《**三国志辨误**》，佚名，《丛书集成初编》本
《**三国志集解**》，卢弼集解，中华书局影印本 1982 年
《**三国志校笺**》，赵幼文校笺，巴蜀书社 2001 年
《**晋书**》，中华书局标点本 1974 年
《**世说新语**》，上海古籍出版社 1982 年影印清光绪十七年思贤讲舍刻本
《**世说新语笺释**》，李详撰，初刊《制言》杂志，第五二期，1939 年；收入《李审言文集》江苏古籍出版社 1989 年
《**世说新语校勘记**》，王利器撰，文学古籍刊行社影印 1956 年
《**世说新语札记**》，周一良撰，载《魏晋南北朝史论集》，中华书

局 1963 年
《**世说新语笺疏**》,余嘉锡笺疏,中华书局 1983 年;上海古籍出版社 1993 年修订本
《**世说新语校笺**》,徐震堮校笺,中华书局 1984 年
《**世说新语汇校集注**》,朱铸禹汇校集注,上海古籍出版社 2002 年
《**十七史商榷**》,[清]王鸣盛,《丛书集成初编》本
《**二十二史考异**》,[清]钱大昕,《嘉定钱大昕全集》江苏古籍出版社 1997 年
《**廿二史札记校证**》,[清]赵翼撰,王树民校证,中华书局 1984 年
《**汉晋学术编年**》,刘汝霖,商务印书馆 1932 初版;1935 年再版;中华书局 1987 年据再版影印
《**国史旧闻**》,陈登原,中华书局 2000 年
《**中古文学系年**》,陆侃如,人民文学出版社 1985 年
《**中古文学史料丛考**》,曹道衡、沈玉成,中华书局 2003
《**两晋南北朝史**》,吕思勉,上海古籍出版社 1983 年
《**魏晋南北朝史**》,王仲荦,上海人民出版社 1979 年
《**吕思勉读史札记**》,吕思勉,上海古籍出版社 1982 年
《**魏晋南北朝史讲演录**》,陈寅恪,万绳楠整理,黄山书社 1987 年
《**金明馆丛稿初编**》,陈寅恪,上海古籍出版社 1980 年
《**魏晋南北朝史论丛**》,唐长孺,三联书店 1955 年
《**魏晋南北朝史论丛续编**》,唐长孺,三联书店 1959 年
《**魏晋南北朝史论拾遗**》,唐长孺,中华书局 1983 年
《**魏晋南北朝隋唐史三论**》,唐长孺,武汉大学出版社 1993 年

《**魏晋南北朝史论集**》,周一良,中华书局 1963 年
《**周一良集**》,第一、二卷,周一良,辽宁教育出版社 1998 年
《**魏晋南北朝史论稿**》,万绳楠,安徽教育出版社 1984 年
《**中国中古社会史论**》,毛汉光,上海世纪出版集团、上海书店出版社 2002 年
《**中国中古政治史论**》,毛汉光,上海世纪出版集团、上海书店出版社 2002 年
《**六朝史论**》,朱大渭,中华书局 1998 年
《**魏晋南北朝史研究**》(论文集),田余庆等,四川省社会科学院出版 1986 年
《**中国哲学史**》,钟泰,商务印书馆 1929 年;辽宁教育出版社 1998 年
《**中国哲学史**》,冯友兰,商务印书馆 1934 年;华东师范大学出版社 2000 年
《**中国思想通史**》第三册,侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生,人民出版社 1957 年
《**中国哲学史新编**》第四卷,冯友兰,人民出版社 1986 年
《**中国哲学发展史**》(魏晋南北朝卷),任继愈主编,孔繁等撰,人民出版社 1988 年
《**中国学术思想史论丛**》,钱穆,安徽教育出版社 2004 年
《**中国哲学十九讲**》,牟宗三,上海古籍出版社 1997 年
《**中国学术史**》(三国两晋南北朝卷),王志平,江西教育出版社 2001 年
《**魏晋的自然主义**》,容肇祖,商务印书馆 1935 年;东方出版社 1996 年
《**魏晋玄学论稿**》,汤用彤,人民出版社 1957 年;中华书局

1962 年;收入《汤用彤学术论文集》,中华书局 1983 年;上海古籍出版社 2001 年(蓬莱阁丛书)

《**理学·佛学·玄学**》,汤用彤,北京大学出版社 1992 年

《**汤用彤全集**》第四卷,河北教育出版社 2000 年

《**魏晋清谈思想初论**》,贺昌群,重庆商务印书馆 1946 年;上海商务印书馆 1947 年;辽宁教育出版社 1998 年(新世纪万有文库);商务印书馆 1999 年

《**贺昌群文集**》第二卷,商务印书馆 2003 年

《**魏晋清谈及其影响**》,杜国庠,载《杜国庠文集》,人民出版社 1962 年

《**魏晋思想论**》,刘大杰,上海古籍出版社 2001 年

《**才性与玄理**》,牟宗三,香港:人生出版社 1963 年;台湾:学生书局 1985 年

《**郭象与魏晋玄学**》,汤一介,湖北人民出版社 1983 年;增订本,北京大学出版社 2000 年

《**魏晋玄谈**》,孔繁,辽宁教育出版社 1991 年

《**魏晋玄学与文学**》,孔繁,中国社会科学出版 1987 年

《**正始玄学**》,王葆玹,齐鲁书社 1987 年

《**玄学与魏晋士人心态**》,罗宗强,浙江人民出版社 1991 年;南开大学出版社 2003 年

《**竹林七贤研究**》,何启民,台湾中国学术著作奖助委员会出版 1966 年;学生书局 1984 年

《**魏晋清谈**》,唐翼明,台湾:东大图书公司 1992 年;人民文学出版社 2002 年

《**魏晋玄学史**》,许抗生主编,许抗生、陈战国、李中华、那薇撰,陕西师范大学出版社 1989 年

《魏晋思想史》，许抗生，台湾：桂冠图书公司 1992 年
《何晏王弼玄学新探》，余敦康，齐鲁书社 1991 年
《魏晋思想史》，余敦康，北京大学出版社 2004 年
《儒学的历史文化功能——士族：特殊形态的知识分子研究》，陈明，学林出版社 1997 年
《嵇康美学》，张节末，浙江人民出版社 1994 年
《嵇康音乐美学思想探究》，张蕙慧，台湾：文津出版社 1999 年
《魏晋玄学新论》，徐斌，上海古籍出版社 2000 年
《论魏晋自然观——中国艺术自觉的哲学考察》，章启群，北京大学出版社 2000 年
《儒释道与魏晋玄学形成》，王晓毅，中华书局 2003 年
《魏晋士人人格精神——〈世说新语〉的士人精神史研究》，宁稼雨，南开大学出版社 2003 年
《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，康中乾，人民出版社 2003 年
《自然·名教·因果——东晋玄学论集》，周大兴，台湾：中央研究院中国文哲研究所 2004 年
《中国中古文学史》，刘师培，人民文学出版社 1959 年
《刘师培中古文学论集》，刘师培，中国社会科学出版社 1997 年
《中古文学史论》，王瑶，北京大学出版社 1986 年
《中古文学史论文集》，曹道衡，中华书局 1986 年；2002 年
《汉魏六朝文学论文集》，曹道衡，广西师范大学出版社 1999 年
《中古文学文献学》，刘跃进，江苏古籍出版社 1997 年

《**中国道教史**》，卿希泰主编，四川人民出版社 1996 年
《**陈国符道藏研究论文集**》，陈国符，上海古籍出版社 2004 年
《**中国外丹黄白法考**》，陈国符，上海古籍出版社 1997 年
《**太平经合校**》，王明编，中华书局 1960 年
《**中国宗教思想史新页**》，饶宗颐，北京大学出版社 2000 年
《**中国方术考**》，李零，东方出版社 2000 年
《**中国方术续考**》，李零，东方出版社 2000 年
《**匿名的拼接——内丹观念下道教长生技术的开展**》，杨立华，北京大学出版社 2002 年
《**生死超越与人间关怀——神仙信仰在道教与民间的互动**》，李小光，巴蜀书社 2002 年
《**敦煌古灵宝经与晋唐道教**》，王承文，中华书局 2002 年
《**敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景**》，刘屹，中华书局 2005 年
《**嵇康·声无哀乐论**》，吉联抗译注，人民音乐出版社 1964 年
《**乐记**》，吉联抗译注，人民音乐出版社 1958 年
《**西方文明中的音乐**》，[美]保罗·亨利·朗(Paul Henry Lang)，顾连理等译，贵州人民出版社 2001 年
《**情感与形式**》，[美]苏珊·朗格(Susanne K. Langer)，刘大基等译，中国社会科学出版社 1986 年
《**艺术问题**》，[美]苏珊·朗格，滕守尧、朱疆源译，中国社会科学出版社 1983 年
《**论音乐的美——音乐美学的修改刍议**》，[奥]爱德华·汉斯立克(Eduard Hanslick)，杨业治译，人民音乐出版 1978 年；增订版，1980 年
《**音乐的情感与意义**》，Leonard B. Meyer，北京大学出版社

1991 年
《**未完成音乐美学**》,茅原,上海人民出版 1998 年
《**中国艺术精神**》,徐复观,华东师范大学出版社 2001 年
《**中国音乐美学史**》,蔡仲德,人民音乐出版社 1995 年
《**音乐与文化的人本主义思考**》,蔡仲德,广东人民出版社 1999 年
《**音乐之道的探求——论中国音乐美学史及其他**》,蔡仲德,上海音乐出版社 2003 年
《**中国古代音乐美学**》,修海林,福建教育出版社 2004 年
《**律学会通**》,吴南薰,科学出版社 1964 年
《**艺术原理**》,[英]罗宾·乔治·科林伍德(Robin George Collingwood),王至元等译,中国社会科学出版社 1985 年
《**艺术心理学新论**》,[美]鲁道夫·阿恩海姆(Rudolf Arnheim),郭小平等译,商务印书馆 1996 年
《**艺术·情感·理性**》,[英]大卫·卫斯特(David Best),李惠斌等译,工人出版社 1988 年
《**秩序感——装饰艺术的心理学研究**》,[英]E. H. 贡布里希(E. H. Gombrich),范景中等译,湖南科学技术出版社 1999 年
《**心理学纲要**》,[美]克雷奇(David Krech)、克拉奇菲尔德(Richard S. Crutchfield)、利维森(Norman Livson)等,周先庚等译,文化教育出版社 1981 年
《**感觉的分析**》,[奥]马赫(Ernst Mach),洪谦、唐钺、梁志学译,商务印书馆 1986 年
《**感觉世界**》,[美]贝纳特(Thomas L. Bennett),旦明译,科学出版社 1983 年

Sensation and Perception, by Margaret W. Matlin & Hugh J. Foley, 3rd ed. Allyn and Bacon Inc. 1992.

Sensation and Perception, by E. Bruce Goldstein, 4th ed. Brooks/Cole Publishing Company, 1996.

《**情绪心理学**》,孟昭兰主编,北京大学出版社 2005 年

《**人性论**》,[英]大卫·休谟,关文运译,商务印书馆 1980 年

《**人类理解研究**》,[英]大卫·休谟,关文运译,商务印书馆 1957 年

《**人类的知识——其范围与限度**》,[英]罗素,张金言译,商务印书馆 1983 年

《**当代认识论导论**》,[美]J. 丹西(Jonthan Dancy),周文彰等译,中国人民大学出版社 1990 年

《**科学哲学的兴起**》,[德]汉斯·赖欣巴哈(Hans Reichenbach),伯尼译,商务印书馆 1983 年

《**科学的哲学:科学和哲学之间的纽带**》,菲利普·弗兰克(Philipp Frank),许良英译,上海人民出版社 1985 年

《**自然科学的哲学**》,[美]亨普耳(Carl G. Hempel),张华夏等译,三联书店 1987 年

《**科学思想的概念基础——科学哲学导论**》,[美]M. W. 瓦托夫斯基(Marx W. Wartofsky),范岱年等译,求实出版社 1982 年

《**科学哲学**》,[法]布鲁诺·雅罗森(Bruno Jarroson),张莹译,北京大学出版社 2000 年

《**猜想与反驳**》,[英]卡尔·波普尔(Karl Popper),傅季重等译,上海译文出版社 1986 年;中国美术学院出版社 2003 年

《**客观知识——一个进化论的研究**》,[英]卡尔·波普尔,舒炜光等译,上海译文出版社 1987 年;中国美术学院出版社 2003 年
《**可靠的知识——对科学信仰中的原因的探索**》,[英]约翰·齐曼(John Ziman),赵振江译,商务印书馆 2003 年
《**真实世界的脉络**》,[英]戴维·多伊奇(David Deutsch),梁焰、黄雄译,广西师范大学出版社 2002 年
《**逻辑的观念**》,王路,商务印书馆 2000 年
《**知识与确证——当代知识论引论**》,陈嘉明,上海人民出版社 2003 年
《**现代归纳逻辑的发展**》,熊立文,人民出版社 2004 年

索 引

人名索引

A

B

C

D

F

G

H

J

K

L

W

X

Y

Z

文献索引

B

C

D

F

G

H

J

K

L

N

Q

R

S

T

W

X

Y

Z

词语索引

Y

Z

后 记

《嵇康评传》写作期间，得到了许多师长、同仁、学友真挚的关心和热情的帮助，在此我表示衷心的感谢。

中国思想家研究中心曾举行会议，专门邀请茅家琦先生、周勋初先生、林德宏先生对包括我的著作在内的数部评传进行讨论，他们给我提出很多富有启发性的意见。

周勋初先生一直很关心我的写作，他的多次谈话使我获益很多。他提供了部分参考资料，有一本杂志，他竟亲自送到了我所在的“中心”。接过杂志，我心里异常感动。

我的导师莫砺锋教授始终很关心我的这部著作，他对我超过十年的学术指导可以在这部评传中看到明显的印记。

审稿人郭维森教授、评传丛书分管副主编巩本栋教授通读了全稿，提出很多宝贵的修改意见，指出了我自己很难察觉

到的问题，校正了某些讹误，修改稿由此增色颇多。著作减少一处差错，作者就增添一份欣慰。

丛书常务副主编蒋广学教授的审阅给我留下了极为深刻的印象。他不仅写出了书面意见，而且还对部分章节加上批注，他的批评促使我更深入的思考。

已故孙望先生的爱女孙原靖老师为我找到了现已很难找到的戴明扬《嵇康集校注》，学兄路成文博士在其中帮了很多忙。卢央教授借给我的吴南薰《律学会通》现在也已很难得到。

台湾大学中文系黄栾珍教授特意将台湾出版的嵇康研究著作寄赠给我，我的同事、学长吴正岚博士、师兄刘曙初博士都在资料方面给了我很多帮助。

我记住了他们的热情，更记住了他们的好心。他们值得我再次真诚的感谢。

感谢我的家人，女儿童馨为本书的索引做了大量的工作。因为这部著作，他们在平静的生活里，多了一份期待，也多了一份因为我的专注而付出的忍耐。

童　强

二〇〇五年八月于半半山居